أثر المعنى النحوي
في تفسير القرآن الكريم بالرأي

بشيرة علي فرج العشيبي

منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com

أثر المعنى النحوي
في تفسير القرآن الكريم بالرأي

أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي

بشيرة علي فرج العشيبي

منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

رقم الايداع 99/4513
دار الكتب الوطنية - بنغازي

ردمك 9959-24-014-8 ISBN

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الاولى 1999 افرنجي

لايجوز طبع أو استنساخ أو تصوير أو تسجيل
أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت
الا بعد الحصول على الموافقة الكتابية من الناشر

منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا
وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً
إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾

«آل عمران، الآية: 8»

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com رابط بديل

الإهـــــداء

إلى روح والدي الكريم الذي غرس في نفسي حب العلم، وقوة الإرادة. .

إلى أمي العزيزة. . مع أماني لها بطول العمر، ووافر الصحة. .

إلى كل من علمني حرفاً، حياً وميتاً. .

إلى نحويي العرب القدامى الذين هبوا يصنعون مجداً ويبنون صرحاً محافظة على لغة القرآن الكريم. .

إلى روح صديقتي «حميدة العشيبي» التي عاصرت وضع خطة البحث، ولم يمهلها القدر حتى تراه على هذه الصورة. .

أهدي هذا البحث. .

بشيرة

المقدمة

الحمد للَّه رب العالمين **﴿الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾**[1]. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد أفضل الخلق أجمعين، المبعوث رحمة للعالمين، الذي قال تعالى فيه: **﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي يٰأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾**[2].

وبعد. .

فإن العلاقة بين علم النحو والقرآن الكريم وطيدة جداً، إذ القرآن الكريم هو السبب في نشأته، بعد انتشار اللحن الذي كان مظهره خطأ في علامات الإعراب نجم عنه تغير المعنى المنبثق عن المعنى النحوي الذي اكتسبته الكلمات في الآيات القرآنية بعد تغير حركاتها.

ولما كان هذا الأمر لافتاً للنظر لما له من تأثير على المعنى في القرآن الكريم، فقد لفت نظري فأردت معرفة تأثير الإعراب على تفسير القرآن الكريم. ولما تناقشت مع أستاذي الدكتور عبد الحميد الزوي نصحني بأن تكون الدراسة أوسع وأشمل فاقترح أن يكون البحث تحت عنوان «**أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم**». فوضعت خطة مبدئية قدمتها للقسم حرصت فيها على إبراز أثر المعنى النحوي في تفسير الفرق الإسلامية للقرآن الكريم، وهو ما يسمى التفسير بالرأي، مبرزة فيها أثره في تفسير الأثر من زمن الرسول ﷺ

(1) سورة العلق، الآية: 1 ـ 2.

(2) سورة الأحزاب، الآية: 56.

إلى زمن الطبري الذي يعد قمة التفسير الأثري. ولما قدمت هذه الخطة للقسم اقترحوا أن تكون الدراسة مقتصرة على بيان أثر المعنى النحوي في تفاسير أهل الرأي من مفسري الفرق الإسلامية، لأنني كنت قد اقترحت دراسة أثر المعنى النحوي في تفاسير المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية، محتجين بأن ذلك يجعل الموضوع طويلاً، ويحتاج فترة زمنية طويلة لدراسته، فألغيت هذا الباب مع أنه جدير بالدراسة والبحث. ولهذا فقد أصبح عنوان الدراسة «**أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي**». وقد أوجب ذلك النظر في الخطة المقترحة. فقمت بمساعدة الأستاذ المشرف بزيادة مباحث تبين نشأة التفسير بالرأي عند النحويين.

ولما نظرت في الأبحاث السابقة لم أجد في البداية بحثاً يحمل هذا العنوان أو يتناول هذا الموضوع، فقررت أنه موضوع غير مطروق. ولكن البحث في المراجع بيَّن لي أن الدكتور (سليمان ياقوت) تناول في كتابه «**ظاهرة الإعراب وتطبيقها في القرآن الكريم**» دراسة استعانة الشيعة والمعتزلة والمتصوفة الإعراب في إثبات أصول مذاهبهم التي يدينون بها. ولهذا فقد استعنت ببعض المراجع التي رجع إليها صاحب البحث، ووقعت تحت يدي فكان ذلك إثراء لهذا البحث إن شاء الله.

وبالنسبة للمراجع التي رجعت إليها، لا أستطيع أن أفضل واحداً منها على الآخر، ولا أن أقدم أحدها على الآخر، فهي تمثل أهمية واحدة بالنسبة للبحث، لأن كلاًّ منها له دور في أبواب البحث ومباحثه. فقد اعتمدت على كتب النحو في تبيين مسالك النحويين تجاه الآيات القرآنية إثباتاً لقواعدهم النحوية، كما اعتمدت على الكتب التي تتكلم عن المذاهب الدينية، كالملل والنحل، ومذاهب الإسلاميين والفَرْق بين الفِرَق وغيرها في فهم خصائص أصول مذاهب الفرق الإسلامية التي استعانت المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم. كما اعتمدت على كتب تفسير القرآن الكريم كتفسير الطبري المسمى «**جامع البيان**

عن **تأويل القرآن**»، وتفسير القرطبي المسمى «**الجامع لأحكام القرآن**» وتفسير النسفي، وتفسيري القاضي عبد الجبار «**تنزيه القرآن عن المطاعن**» و«**متشابه القرآن**»، وتفسير الزمخشري المسمى «**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**»، وتفسير القرآن الكريم لابن عربي، وكتاب «**إحياء علوم الدين**» للغزالي، وكتب تفسير الشيعة: كـ «**مجمع البيان**» للطبرسي، وأمالي المرتضى المسمى «**غرر الفوائد ودرر القلائد**».

ولهذا فإنني لا أستطيع أن أفضل واحداً منها على الآخر، فكل منها كشف غامضاً وحل مشكلاً.

وقد اقتضت الخطة أن أقسم البحث إلى بابين وتمهيد. تناولت فيه معنى المعنى النحوي والإعراب والمعنى النحوي، حيث بينت المعنى اللغوي والاصطلاحي للإعراب، ثم بينت الفرق بين المعنى النحوي والإعراب، لأنني قدرت أنه قد يتبادر إلى الذهن كون المعنى النحوي هو الإعراب. ثم تناولت القرائن المعنوية واللفظية التي تعين على إدراك المعنى النحوي، مستعينة بما كتبه الدكتور تمام حسان في كتاب «**اللغة العربية معناها ومبناها**». ولما كان هناك اعتقاد يشير إلى أن النحويين القدامى لا يهتمون إلا بالإعراب والحركات الإعرابية دليلاً على المعنى النحوي، فقد حاولت أن أشير إلى تفطن النحويين القدامى إلى هذه القرائن في كتاب سيبويه لأنه أول الكتب النحوية التي وصلت إلينا، والخصائص لابن جني لأنه أشار صراحة إلى استعانة قرينتي الرتبة والحال عند فقدان قرينة الإعراب. ثم تكلمت عن تاريخ مصطلح المعنى النحوي عند النحويين وعلماء الإعجاز القرآني، وحاولت أن أتكلم عن نظرية النظم التي يعد المعنى النحوي من أهم أسسها. ولما قررت أن النحويين هم الذين وضعوا أصول نظرية النظم، وهم الذين بدؤوا البحث في المعنى النحوي، فقد تعرضت لتطبيق هذه النظرية عند عبد القاهر الجرجاني في كتابه «**دلائل الإعجاز**». فتعرضت للحذف والتقدير وفروق الخبر والفصل والوصل والتقديم والتأخير وتأثير كل ذلك في المعنى وفي التركيب، ثم تعرضت لكل ذلك عند النحويين

الذين سبقوا عبد القاهر «الخليل وسيبويه والأخفش والكسائي، والسيرافي وابن جني». وانتهيت من ذلك إلى القول بأن نظرية النظم نحوية الأصل والمنبت، وأن النحويين أول من توصل إليها ودرس موضوعاتها، وهم الذين تفطنوا لأسسها وإن لم يشيروا إلى ذلك، ولم يقولوا إنهم يؤلفون نظرية في النظم. خاصة أن هذا المصطلح الذي يعد أساس نظرية النظم ظهر على يدي النحوي أبي سعيد السيرافي سنة (320 هـ).

ثم تعرضت للحديث عن التفسير فذكرت معناه لغة واصطلاحاً والعلاقة بينهما، ثم عرضت لنوعي التفسير وهما التفسير بالأثر والتفسير بالرأي، وذكرت آراء مؤيدي التفسير بالرأي ورافضيه، والمآخذ التي يجب على المفسر الأخذ بها قبل الشروع في التفسير.

الباب الأول:

وقد قسمت البحث إلى بابين، وجعلت الباب الأول تحت عنوان «**نشأة التفسير بالرأي وتطوره**»، وقسمته إلى ستة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: عنوانه «**أثر المعنى النحوي في توجيه المعنى عند مفسري الأثر**».

تناولت فيه أمثلة لتفسير الرسول ﷺ، وانتهيت إلى أن الواضح من هذه التفاسير أنها تركز على شرح معاني المفردات الغامضة التي تحويها الآيات القرآنية والتي لا عهد للمسلمين بها. ثم تناولت أثر المعنى النحوي في تفسير الصحابة رضوان اللَّه عليهم. فتطرقت إلى التفاسير الواردة عن عبداللَّه بن عباس في كتابه «**تنوير المقياس في تفسير ابن عباس**» وكتاب «**اللغات في القرآن الكريم**»، ثم تناولت اهتمام عبدالله بن عباس بشرح معاني المفردات القرآنية بالرجوع إلى الشعر العربي الذي يعد خطوة مهمة أدت إلى إثراء التفسير بالرأي بعد ذلك، وانتهيت إلى أن التفسير في تلك الفترة كان منصباً على تبيين معاني

المفردات وردها إلى أصولها التي جاءت منها إن صح وجود كلمات غير عربية في القرآن الكريم. وذلك حتى يستطيع المسلمون فهم الآيات القرآنية وإدراك المعاني التي تحويها، لأنهم كانوا يكتفون بذلك، ولهذا نجدهم يستنكرون الجرأة على كتاب اللَّه تعالى إدراكاً منهم لكون التفسير جزماً بأن مراد اللَّه تعالى ما ذكره المفسر.

إضافةً إلى ذلك تعرضت إلى إدراكهم أهمية المعنى النحوي الذي يربط بين الكلمات المكونة لألفاظ الآيات القرآنية التي تعرضوا لتفسيرها. كما بينت إدراكهم لدور العلامة الإعرابية والرتبة النحوية من خلال التعرض لبعض التفاسير الواردة عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة والسُّدي وابن جريج. وانتهيت إلى أن المفسر بالأثر يدرك الفروق اللغوية والتركيبية في الكلام، وإن كان لا يعرف النحو ومصطلحاته، لأنه يمارس اللغة ويفقه أسرار تراكيبها الملازمة للمعاني النحوية مع التوكيد على أنهم لا يهتمون بتقليب المعاني النحوية واستخراج المعاني المنبثقة عن اختلافها.

وهنا ركزت على أثر المعنى النحوي في تفسير الطبري المسمى «**جامع البيان عن تأويل القرآن**» لأنه يعد قمة التفسير بالأثر، خاصة أن المفسرين بالأثر قبله اكتفوا بنقل الآثار الواردة عن الصحابة وأتباعهم ولم يزيدوا عليها. وقد اتسم الطبري بتوجيه الأقوال وترجيح بعضها ببعض، والاهتمام بتقليب المعاني النحوية التي تحتملها الآيات القرآنية، والاهتمام بالقراءات القرآنية مع ذكر الآثار الواردة في تفسير كل آية مع اعتماده على لغة العرب وأقوال النحويين واللغويين، وبهذا كله استطاع الطبري أن يأخذ في تفسيره شكلاً يجعله على قمة التفسير العقلي لأن إكثاره من إيراد التفاسير النقلية لا يجعله من التفاسير الأثرية، وانتهيت إلى أن الطريقة التي اتبعها الطبري في تفسيره مطروقة في كتب المعاني التي ألفت قبله ولهذا يعد امتداداً لها، ولا يزيد عليها إلا بذكره الأسانيد وتوثيقها وبإكثاره من النقل عن مفسري الآثر، الأمر الذي قام به مفسرو المعاني على قلة.

المبحث الثاني: عنوانه: «نشأة التفسير بالرأي وتطوره».

تناولت فيه استخدام الرأي في المسائل التي تعرض للمسلمين في حياتهم اليومية في عهد الرسول ﷺ وصحابته الكرام وخلفائه الراشدين. ثم تعرضت لاستخدام الرأي في تفسير القرآن الكريم عند المفسرين في عهد الخلفاء الراشدين، كما تعرضت لبداية الاحتجاج للقراءات. ثم للأسباب التي رأيت أنها أدت إلى ظهور التفسير بالرأي الفني المقنن وأرجعتها إلى «**نشأة التعليل والقياس عند النحويين**» على يدي عبدالله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر اللذين قاسا بعض الاستعمالات على القواعد التي توصل إليها النحويون بعد استقراء الكلام العربي شعراً ونثراً. وذلك كان فاتحاً لقياس الآيات القرآنية على القواعد النحوية، ولهذا قاموا بتأويل الآيات القرآنية حفاظاً على القواعد النحوية، فقالوا بالحذف وقاموا بتقدير المحذوف، كما قالوا بالزيادة والتقديم والتأخير، وأدى بهم هذا القياس إلى القول بخطأ القراءات القرآنية المتواترة والشاذة ووصفها بالضعف والرداءة، والقول بتخطئة القراء ووصفهم بالوهم والضعف وعدم معرفة العربية، ثم إن ذلك كان سبباً في جعل موافقة العربية وهي القواعد النحوية التي وضعها النحويون أحد شروط قبول القراءة الصحيحة بعد ذلك.

وقد غذى التفسيرَ بالرأي «الجدالَ في مجالس العلماء» واتسام الجو داخلها بالرأي، وإصرار كل نحوي على رأيه ورأي مدرسته التي ينتمي إليها. وقد طال ذلك الجدال الآياتِ القرآنيةَ التي أخضعها النحويون لقواعدهم النحوية. وكذا كان لاستعانة القضاة النحويين لحل المسائل التي تعرض لهم أثر في إثراء التفسير بالرأي، إضافة إلى اتسام الجو داخل مجالس القضاء بالرأي والجدل في المسائل أو القضايا التي تردهم.

- والسبب الثالث الذي رأيت أنه أدى إلى تغذية التفسير بالرأي هو الخلاف بين مدرستي الكوفة والبصرة، وتمسك كل منهما بمنهجها في وضع القواعد واتساع كل منهما في التعليل والقياس. وقد عرضت لبعض المسائل

التي اختلفوا حولها، وعرضت لموقف كل منهما من الشواهد القرآنية التي يوردها الطرف الآخر تأييداً لما يذهب إليه. ثم تطرقت للخلاف القائم بين النحاة المنتمين إلى المدرسة الواحدة، وعرضت بعض الشواهد التي خضعت للتأويل أو الرفض. وانتهيت إلى أن تمسك النحاة بمناهج التقعيد النحوي، واحترامهم القواعد النحوية، وتمسكهم بالقياس والتعليل، أدى بهم إلى الجرأة على القرآن الكريم، والقول بالحذف وتقدير المحذوف والزيادة والتقديم والتأخير، ورفض القراءات القرآنية ووصف النحاة القرّاء بالخطأ والضعف والوهم.

ولما عددت الحفاظ على القواعد النحوية سبباً في نشأة التفسير بالرأي فقد رأيت أن أتعرض لبعض كتب تفسير النحويين للوقوف على أثر المعنى النحوي في التفسير بالرأي عندهم. فاخترت كتاب سيبويه لأنه أول كتب النحويين التي وصلت إلينا، ثم كتاب «معاني القرآن للأخفش»، ثم كتاب «معاني القرآن للفراء»، ثم كتاب «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج.

المبحث الثالث: عنوانه «**المعنى النحوي والتفسير بالرأي في كتاب سيبويه**».

وقد تعرضت فيه للتفاسير التي أوردها سيبويه في كتابه لبعض الآيات القرآنية مستعيناً بالمعنى النحوي ومظهراً أهميته في اختلاف المعنى.

وذلك نتيجة لجعلهم القرآن الكريم محوراً للدراسات اللغوية والنحوية التي ما قامت أصلاً إلا محافظة على المعنى في القرآن الكريم.

كما تعرضت للتقدير عند سيبويه وهو يتصل اتصالاً مباشراً بالمعنى النحوي في الآيات القرآنية محل التقدير كما يتصل بالمحافظة على منطوق القواعد النحوية الموضوعة بعد استقراء لغة العرب، ولهذا فقد قدر كل أجزاء الجملة تقريباً من مبتدأ وخبر ومضاف ومضاف إليه ومعطوف ومعطوف عليه وفعل وجواب ومفعول.

كما تعرضت لدور المعنى النحوي في إثبات أصل العدل الذي ينادي به

المعتزلة عند سيبويه المعتزلي. ولما كان هذا البحث بحثاً في المعنى النحوي وأثره في تفسير القرآن الكريم بالرأي فقد ركزت على دوره في إثبات العدل عند سيبويه، الأمر الذي أصبح سبيلاً طرقها المفسرون من بعده في إثبات أصولهم العقائدية.

كما تعرضت للزيادة عند سيبويه، وانتهيت إلى أن المعنى النحوي حكم في قوله بها لأننا وجدناه يحكم بالزيادة على كل أداة لم تعمل في التركيب الذي توجد به أو لم تؤثر في عمل الأداة أو العامل الذي يأتي بعدها. ثم تعرضت للحديث عن القراءات في كتاب سيبويه وانتهيت إلى أن سيبويه يغض طرفه عن كل قراءة لا توافق القواعد النحوية المرتضاة، كما أنه يقوم بتأويل القراءات المخالفة للقواعد، ولهذا فقد جعل موافقة القواعد النحوية أساساً في قبول القراءات، كما أنه أول من جعل خط المصحف أساساً لقبولها مع عدم اهتمامه بالتواتر شرطاً فيها. وانتهيت إلى أن طريقة سيبويه في كتابه، وتعامله مع القرآن الكريم فيه، وتأصيله التفسير الذهبي، جعلتنا نقول إنه أول كتاب تفسير للقرآن الكريم بالرأي، خاصة أن المفسرين بعده ساروا على نهجه واتبعوا طريقته في التعامل مع القرآن الكريم.

المبحث الرابع: عنوانه «**التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الأخفش في كتابه معاني القرآن**».

وقد تعرضت فيه إلى أثر آرائه النحوية في توجيه المعنى في القرآن الكريم، ثم تعرضت للزيادة عند الأخفش بين المعنى والقاعدة النحوية، فقد حكم بزيادة الأدوات والأسماء وفقاً للمعنى في التركيب الذي يحويه الزائد ومحافظة على المعنى النحوي. كما تعرضت للتقدير عند الأخفش بين القاعدة والرأي. فقد توسع الأخفش في الحكم بالحذف في الآيات القرآنية وتقدير المحذوف مبتدأ وخبراً ومفعولاً وفعلاً وحرف جر وجواباً، حفاظاً على القاعدة النحوية في أغلب الأحيان.

ثم تعرضت للقراءات عند الأخفشَ حيث رأيت أنه استند إلى الشروط التي اشترطها سيبويه لقبول القراءات، وهي موافقة المصحف وموافقة العربية مع عدم الاعتداد بالتواتر. كما أنه يمكن إضافة شرط موافقة القراءة لأصول المعتزلة التي يدين بها، لأننا رأيناه يؤول القراءات المخالفة لها ويقبل الموافقة لها مع غض طرفه عن القراءة المخالفة وإن كانت متواترة. وذلك الصنيع أصبح طريقاً سار فيها المفسرون المذهبيون الذين جاؤوا بعده. وانتهيت إلى أن النحاة وأولهم الأخفش أول من فتح باب رفض القراءات صراحة ووصف القراء بالوهم والضعف وعدم معرفة العربية؛ لأننا رأينا سيبويه قبله يغض طرفه عن القراءات المخالفة للقواعد النحوية ولا يصف القراء بهذه الأوصاف التي ذكرناها.

ثم تكلمت عن التقديم والتأخير وهو ما يسمى الرتبة عند النحويين، وأثر ذلك على المعنى في الآيات القرآنية، وذلك بناء على إدراك المفسر للعلاقات السياقية بين الكلمات في القرآن الكريم، وقبل ذلك قمت بإلقاء ضوء بسيط على التقديم والتأخير عند البلاغيين الذين اهتموا بذلك وأفردوا له مباحث سبروا فيها أغوار المعاني التي تنجم عنه. ثم تكلمت عن أثر المعنى النحوي عنده في إثبات المعاني الاعتزالية، حيث رأينا الأخفش قد لجأ إلى تأويل الآيات القرآنية التي يخالف ظاهرها ما يدين به، فقال بالحذف وقام بتقدير المحذوف وقال بالزيادة والتضمين، ورفض القراءات المتواترة التي تخالف ما يدين به المعتزلة. كما أشرت إلى استغلال الأخفش المعنى النحوي في إثبات حقيقة الإيمان عند المرجئة الذين يدين بعقيدتهم أيضاً.

المبحث الخامس: عنوانه «**التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الفراء في كتابه معاني القرآن**».

تناولت فيه التقدير عند الفراء لكل أجزاء الجملة تقريباً مبتدأً وخبراً ومضافاً وحرف جر، استناداً إلى القاعدة النحوية التي تحكم الاستعمال، مستعيناً القرائن المتضافرة التي يحويها السياق محل التقدير.

كما تعرضت لدور التقديم والتأخير أو الرتبة في المعنى عند الفراء إدراكاً منه للعلاقات السياقية بين الألفاظ المكونة للآيات القرآنية. وقد توسع الفراء في ذلك كثيراً خدمة للمعنى والمعنى النحوي في الآيات.

ثم تعرضت للحديث عن الزيادة والمعنى في معاني الفراء، فتكلمت عن زيادة الحروف والأفعال وأثر المعنى المعتزلي في قوله بزيادة الأفعال.

ثم تكلمت عن المعنى النحوي في النحو الكوفي وأثره في توجيه المعنى عند الفراء. ذلك لأن الفراء الكوفي لا يؤيد الكثير من القواعد التي أقرها الكوفيون، ولهذا فإن هذا يؤثر في توجيهه المعنى في القرآن كما أن موافقته على القواعد الكوفية له الأثر نفسه على توجيه المعنى في القرآن الكريم. ولهذا فإنني رأيت التركيز على أثر المعنى النحوي في النحو الكوفي على توجيه المعنى في القرآن الكريم لأنني بصدد الحديث عن تأثير القاعدة النحوية على المفسر النحوي، ولأنني قررت أن تمسك النحويين بالتقعيد النحوي هو السبب الأول والمباشر في نشأة التفسير بالرأي.

ثم تكلمت عن أثر المعنى النحوي في إثبات المعاني المعتزلية عند الفراء لأنه مفسر نحوي يدين بعقيدة المعتزلة. وقد رأينا أنه ضمّن وقدر المحذوفات، وحكم بالزيادة وأوّل القراءات واختار بينها إثباتاً لأصول المعتزلة وسيراً في إطار مذهبة المعاني النحوية لإثبات الأصول الدينية الذي سار عليه المفسرون المذهبيون بعد ذلك. ثم تعرضت للحديث عن القراءات في معاني الفراء، وتكلمت عن شروط القراءات عنده، لأنه مفسر نحوي تحكمه القاعدة النحوية، كما تحكمه الأصول المذهبية. فرأيت أن موقفه من خط المصحف يتأرجح بين جعله شرطاً في قبول القراءات وبين عدم الاعتداد به، إذ رأيناه لا يتورع عن وصف الكُتّاب بسوء الهجاء وعدم معرفة أصول الكتابة. ورأيناه يصر إصراراً كبيراً على اشتراط موافقة العربية التي تتمثل في موافقة القاعدة النحوية، كما يصر على اشتراط موافقة القراءة الأصول المعتزلية، مع عدم الاعتداد بالتواتر شرطاً

في قبول القراءة، فقد خرّج المعنى في كل من القراءات شاذة ومتواترة ولكنه لم يُجوّز القراءة بما لم يقرأ به.

المبحث السادس: عنوانه «**التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الزجاج في كتابه «معاني القرآن وإعرابه»**».

لقد ابتدأت الحديث في هذا المبحث عن التفسير والمعنى النحوي عند الزجاج، فاخترت مجموعة من الآيات التي فسرها الزجاج في كتابه متناولاً ما تحتمله من وجوه نحوية يحوي كل منها معنى يختلف عن المعنى الذي يحتمله الوجه الآخر. وذلك لأنه ركّز في تفسيره على اهتمامه بالإعراب مع التفسير والمعنى، لأنه ينفذ أمراً إلهياً بتدبر القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**﴾[1] ولا يكون تدبر القرآن وفهمه في نظره إلا بالنظر في مذاهب اللغة وبموافقة نقلة أهل العلم[2].

وبذلك ليس غريباً أن نرى اهتمامه بالمعاني النحوية وتقليبها وإيراد المعاني المنبثقة عنها، لأن التفاعل داخل التراكيب في الآيات القرآنية يحتمل وجوهاً لا يقف على كنهها إلا المفسر الذي يفقه اللغة ويدرك النحو وأسراره.

ثم تكلمت عن التقدير في معاني الزجاج وذلك خدمة للقواعد النحوية التي تمسك بها الزجاج كغيره من المفسرين النحويين، ولذا رأيناه يقدر كل أجزاء الجملة تقريباً، من فعل ومبتدأ وخبر ومضاف وحرف جر، وغير ذلك، حفاظاً على التصور الذي وضعه النحويون للجملة العربية بعد استقراء كلام العرب.

ثم تكلمت عن النحو البصري عند الزجاج وأثره في توجيه المعنى في القرآن الكريم، وكذا تكلمت عن التقديم والتأخير وأثرهما في المعنى في القرآن الكريم عند الزجاج.

---

(1) سورة النساء، الآية: 82، سورة محمد، الآية: 24.

(2) معاني القرآن وإعرابه الزجاج، 1/161 ـ 162.

كما تكلمت عن الزيادة في معاني الزجاج الذي حكم بالزيادة على الكثير من الأدوات العاملة وغير العاملة في القرآن الكريم، مصراً على القول بإفادة الزائد معنى التوكيد. وقد قمت بمناقشة بعض هذه الأحكام عنده وعند غيره من النحويين، ورأيت إعادة النظر فيها بإعادة صوغ بعض القواعد النحوية التي أدت إلى الجرأة على القرآن الكريم والقول بهذه الأحكام، مثل قاعدتى تعدي الأفعال ولزومها وجوب كون الفاعل مرفوعاً.

ثم تكلمت عن أثر المعنى النحوي في الرد على أهل الملل والعقائد المخالفة لعقيدة أهل السنّة التي يعد الزجاج أحد مفسريها. فذكرت دوره في إثبات رؤية اللّه تعالى التي أنكرها المعتزلة والشيعة القائلون بالعدل. كما تكلمت عن دوره في إثبات الإرادة الإلهية وتعلقها بالخير والشر في نظر أهل السنّة.

ثم تكلمت عن شروط قبول القراءات عند الزجاج الذي يجعل موافقة العربية أهم شروط قبول القراءات القرآنية، كما يؤكد على ضرورة موافقة المصحف، أما التواتر فلا ينظر إليه إلا بعد توفر الشرط الأول، لأننا رأينا أنه يرفض قراءات متواترة مخالفة للقواعد النحوية.

الباب الثاني: عنوانه «أثر المعنى النحوي في تفسير الفرق الإسلامية للقرآن الكريم: الشيعة والمعتزلة والمتصوفة ـ نماذج»

لما كنت قررت أن النحويين بحفاظهم على القاعدة النحوية تجرؤوا على القرآن الكريم، فقالوا بالحذف وقاموا بتقدير المحذوف، وقالوا بالزيادة والتقديم والتأخير، ورفضوا القراءات القرآنية المتواترة والشاذة، وبترسيخهم التفسير المذهبي قالوا بكل ذلك زيادة على التضمين، وكان ذلك سبباً في نشأة التفسير بالرأي الفني المقنن، وقد كنت قررت أن المفسرين بالرأي من الفرق الإسلامية اتبعوا طريقة النحويين في تأويل القرآن الكريم ولوي المعاني النحوية للمحافظة على أصول المذاهب الدينية والقاعدة النحوية، فقد جعلت الباب

الثاني عرضاً لاستغلال مفسري الفرق الإسلامية للمعاني النحوية لتأييد أصول مذاهبها. فاخترت ثلاث فرق أوجبت تقسيم هذا الباب إلى ثلاثة مباحث:

أولها عنوانه: «أثر المعنى النحوي في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم».

تكلمت بداية عن أصول المعتزلة بصفة عامة وذكرت الحكم الذي اقترحه المعتزلة للمخالفين لهم فيها. ثم تكلمت عن أثر المعنى النحوي في إثبات أصل التوحيد عند المعتزلة. وذكرت مجموعة من الآيات التي أوّلوها مستغلين المعاني النحوية لإثبات ما يدينون به. فرأينا أنهم يستغلون التضمين والتقدير والتأويل والزيادة في تأييد أصل التوحيد.

ثم تطرقت إلى استغلالهم المعاني النحوية في إثبات أصل العدل الذي يعد أهم أصولهم. فذكرت طريقتهم في إثبات خلق القرآن، وموقفهم من أفعال العباد، واستغلالهم التضمين والتقدير والتأويل والزيادة في تأويل الآيات القرآنية.

كما تطرقت إلى دور الفعل المبني للمجهول في نفي خلق الأفعال عن اللّه تعالى، وكذا دور التقديم والتأخير في نفي ذلك.

كما تطرقت إلى دور التضمين في بيان العلاقة بين أفعال العباد والإرادة الإلهية، ودور التقدير في تأويل آيات المشيئة، ودور التقدير والتضمين والتقديم والتأخير في نفي القبيح عن اللّه تعالى.

كما تطرقت إلى أثر المعنى النحوي في إثبات القدرة والاستطاعة قبل الفعل، فذكرت استغلال المعتزلة الموصول وصلته معاً والحال في توكيد هذا المعتقد.

كما تطرقت إلى دور التقدير والتقديم والتأخير والتضمين في إثبات التكليف واستحقاق الثواب والعقاب والحسن والقبح العقليين عند المعتزلة.

ثم تطرقت إلى أثر المعنى النحوي في إثبات أصلي الوعد والوعيد

والمنزلة بين المنزلتين لاتصال أحدهما بالآخر، ولأن رأي المعتزلة فيهما مبني على: «تصورهم للإيمان وتصورهم للعدل الإلهي كما شرحوه، وعلى قولهم في أن العالم سائر لغرض يرمي إلى تحقيقه. . . »[1].

وقد تطرقت لدور العطف بالواو في إثبات حقيقة الإيمان عند المعتزلة، كما تطرقت لدور المصادر والرتبة والعطف في إثبات صدق الوعد الإلهي، ودور الزيادة والتقدير في إثبات صدق الوعيد الإلهي، وغير ذلك.

وقد كنت في ثنايا هذا المبحث أتحدث عن صنع القراءات عند قصور التأويل عن تأييد الأصل المخالف، كما كنت أتطرق إلى الوقف القرآني الذي يعد معنى نحوياً مهماً له دور كبير في تغيير المعنى.

المبحث الثاني عنوانه: «أثر المعنى النحوي في تفسير الشيعة للقرآن الكريم».

وتعرضت في بدايته إلى الإشارة إلى نشأة التشيع لتضارب الآراء حوله واختلافها، ثم تطرقت إلى المعنى اللغوي له، ثم بدأت الحديث عن أثر المعنى النحوي في تأييد أصول الشيعة، واقتصرت على ذكر الأصول التي أيدوها مستغلين المعنى النحوي. فتكلمت عن الإمامة والعصمة ورفض مبدأ الشورى وخُلُق الأئمة وعملهم والرجعة أو ما يسمى المهدي المنتظر. كما تكلمت عن الفقه الشيعي في إطار المعنى النحوي. فتطرقت إلى أثره في إثبات غسل المرفقين ومسح القدمين في الوضوء، وإثبات زواج المتعة. كما تطرقت للحديث عن أثر المعنى النحوي في إثبات أصول الإمامية القائلين بالعدل.

وقد رأيت مفسري الشيعة يؤولون الآيات القرآنية إثباتاً لأصولهم. فقالوا بالحذف وقاموا بتقدير المحذوف. كما قالوا بالزيادة والتقديم والتأخير والتضمين، إضافة إلى قيامهم بالاعتماد على القراءات التفسيرية التي لا تعد قرآناً

---

(1) ضحى الإسلام، 3/61.

والتوكيد على قرآنيتها، لأن فيها إثباتاً لأصل أو تأييداً لرأي. كما قاموا بصنع قراءات جديدة بخلق معانٍ نحوية جديدة توافق ما يذهبون إليه وينادون به.

المبحث الثالث عنوانه: «أثر المعنى النحوي في تفسير الصوفية للقرآن الكريم».

وتناولت فيه تعريفاً للتفسير الرمزي الإشاري الذي يعد سمة غالبة على تفسير الصوفية للقرآن الكريم، وأشرت إلى أنهم لا يهتمون كثيراً بالتفسير اللغوي المباشر الذي يمكن أن يستفاد منه في هذا البحث. وقد تناولت فيه أثر المعنى النحوي في تأييد مسالك الصوفية في طريقهم إلى اللّٰه تعالى. وذكرت ما رأيت أنه استغلال للمعاني النحوية في تأييد شروطهم للسالك في الطريق الصوفي، فتعرضت لأثر المعنى النحوي في اتخاذ الشيخ أو المرشد، وفي قهر النفس وإذلالها، وفي دوام الذكر في المراسيم التي يقيمونها لذلك، حتى يصل السالك في النهاية إلى الفناء في اللّٰه تعالى، وهو نهاية الطريق الصوفي والغاية التي ينبغي أن ينشدها السالك. لتأييد كل ذلك قالوا بالحذف وقدروا المحذوف الذي يخدم غرضهم، كما قاموا بلوي المعاني النحوية والخروج عن قواعد النحويين، وقاموا باستحداث معانٍ نحوية جديدة، وإجراء علاقات سياقية جديدة بين الكلمات المكونة للآيات القرآنية محل التأويل، ثم تعرضت لإثبات أثر المعنى النحوي في إثبات المعرفة الصوفية التي ملخصها: أن من يتق اللّٰه يُلقِ في نفسه جميع العلوم الشرعية ومجاميع المعرفة الفقهية من قرآن وحديث، وذلك بسلوك الطريقة الصوفية، وقد رفضوا أن تكون الحواس والعقل مصدرين للعلوم.

ثم تعرضت للحديث عن أثر المعنى النحوي في نظرة الصوفية الذين لا يقولون بوحدة الوجود لأفعال العباد والإرادة الإلهية. وذكرت استغلالهم التوكيد اللفظي في إثبات كلام اللّٰه تعالى. ثم تعرضت لأثر المعنى النحوي في إثبات مذهب وحدة الوجود وتكلمت عن النظريات المنبثقة عنه كنظرية وحدة الأديان

والتنزيه والتشبيه وخلق الأفعال من وجهة نظرهم.

ولا بد أن أشير إلى أن مفسري المتصوفة كغيرهم من مفسري الفرق الإسلامية استعانوا المعاني النحوية في إثبات ما يؤمنون به. فقالوا بالحذف وقدروا المحذوف كما سبروا أغوار العلاقات السياقية داخل الآيات القرآنية، فاستغلوا تعليق الأفعال في المتعلقات التي تحويها الآيات، كما قاموا بخلق معانٍ نحوية جديدة وإقامة علاقات جديدة بين الكلمات، مخالفة تماماً للسياق الأصلي الصادر عن ربّ العزة. كما استعانوا التقديم والتأخير لإثبات أصولهم، مع التوكيد على أن غلبة التفسير الرمزي الإشاري على تفاسيرهم جعل من الصعب عليّ فهم مرادهم في أكثر الأحيان، لأنهم قوم يحلقون في سماء الروحانيات ويعدون التفسير الظاهر للآيات القرآنية أمراً غير مراد للَّه تعالى. ولكنني بعد لأيٍ استطعت أن أفهم ما أثبته في ثنايا هذا البحث. ولهذا فإن صعوبة تفاسيرهم جعلت مادة هذا المبحث قليلة بالقياس إلى مبحثي الشيعة والمعتزلة.

وبعد، لا أقول إنني قد وصلت إلى الكمال. فالكمال للّه وحده وحسبي أني قد أردته. وأني قد بحثت لأصل بالبحث إلى شكل مقبول، فما فيه من إجادة فبفضل اللَّه تعالى ومنّه، وما فيه من نقص فمني. وما توفيقي إلا باللَّه، هو حسبي وهو نعم المولى ونعم الوكيل.

وفي نهاية هذه المقدمة أرى أنه من الواجب تقديم كلمة شكر لكل من أعانني على إتمام هذا البحث. فأتقدم بالشكر أولاً للَّه تعالى الذي أعانني على تحمل مشاق البحث والدراسة. ثم أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور «عبد الحميد الزوي» الذي قبل مشكوراً الإشراف على هذا البحث مذ كان فكرة حتى أصبح على ما هو عليه، ولم يبخل عليّ طول فترة الدراسة بكتاب أطلبه أو بحث أو مجلة أو مخطوط، فله مني جزيل الشكر والتقدير.

كما أتقدم بالشكر إلى أساتذة القسم الذين شملوني برعايتهم ولم يبخلوا

عليّ بالمراجع التي أحتاجها، وأذكر مِنهم الأستاذة **هنية الكاديكي** والأستاذ الدكتور **محمد خليفة الدناع** والأستاذ **محمد لياس** والأستاذ **امراجع الطلحي** والأستاذ **طاهر عمران**.

كما أتقدم بالشكر إلى صديقتيّ أمينة الحشاني ومريم الحجازي اللتين زودتاني ببعض كتب التفسير التي لم تكن متوفرة في المكتبة.

وإلى كل العاملين بالمكتبة المركزية ودار الكتب الوطنية، وبيت الطالبات الذي احتضنني طيلة فترة دراستي في الليسانس والدراسة العليا.

وإلى صديقاتي جميعاً، وإخوتي وأخواتي وأبناء إخوتي وخاصة ابن أخي أحمد مفتاح العشيبي.

واللَّه وليّ التوفيق

تمهيـــــد

- معنى المعنى النحوي.
- الإعراب والمعنى النحوي.
- الفرق بين المعنى النحوي والإعراب.
- القرائن التي تعين على إدراك المعنى النحوي.
- تأريخ مصطلح المعنى النحوي.
- المعنى النحوي أساس نظرية النظم عند النحويين.
- التفسير لغة واصطلاحاً.
- التوفيق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتفسير.
- الشروط التي يجب على المفسر الأخذ بها قبل الشروع في التفسير.

معنى المعنى النحوي

إن الناظر إلى آية قرآنية، أو قطعة نثرية أو شعرية ما، لا يستطيع أن يدرك المعنى إلا إذا فهم علاقة الكلمات المكونة لكل منها بعضها ببعض. فمفهوم كل كلمة على حدة لا يمكن أن يعطي معنى يمكن السكوت عليه، ولا يبين فكرة الكاتب في قطعته النثرية أو قصيدته الشعرية، ولا يبين المعنى في الآية القرآنية. ولهذا فإن المعول عليه في ذلك هو علاقة كل كلمة من الكلمات المكونة للنظم بما بعدها وما قبلها، وتفاعل كل كلمة مع أخواتها، تفاعلاً لا يسمح بوجود معنى عند ابتعاد الواحدة عن الأخرى. وهذا التفاعل وتلك العلاقة ليس المقصود بهما معنى كل كلمة مفردة لأن ذلك يمكن أن تفي به المعاجم اللغوية خير وفاء، بل المقصود بهما المعنى الكلي الذي نتج من وجود هذه الكلمات بجوار بعضها البعض، وتفاعل بعضها مع بعض. فعندما يقول قائل: «فرض اللّه الصلاة» فإن المعنى من هذا الكلام لم تعطه كلمة «فرض» مفردة، ولا كلمة «الله» مفردة، ولا «الصلاة» مفردة، بل فهم من اجتماع هذه الكلمات الثلاث، وتفاعلها مع بعضها. فكانت العلاقة بين الفعل والفاعل ومعموله هي التي بينت الغرض من الكلام السابق. فالقائل أراد المعنى المنبثق عن الفعل «فرض» وفاعله «الله» ومعموله «الصلاة» من غير التركيز على واحدة دون الأخرى، بل التركيز كان منصباً على الفعل وفاعله ومفعوله، واتحاد كل واحد مع الآخر في شكل نعبر عنه بالمعنى النحوي.

ففي قوله تعالى: **﴿إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا* فسبح بحمد ربك واستغفره﴾**[1] نجد أن المعنى لا يحسن

(1) سورة النصر، الآيات 1 ـ 3.

السكوت عليه قبل قوله ﴿فسبح﴾ رغم تفاعل اثنتي عشرة كلمة في النظم بعضها مع بعض، وذلك لأن المعنى النحوي في أسلوب الشرط لا يكتمل ولا يعطي معنى كاملاً يحسن السكوت عليه قبل مجيء الجواب الذي نظم الشرط من أجله. بعكس المعنى في قوله تعالى: **﴿قل يأيها الكافرون* لا أعبد ما تعبدون* ولا أنتم عابدون ما أعبد* ولا أنا عابد ما عبدتم* ولا أنتم عابدون ما أعبد* لكم دينكم ولي دين﴾**[1]. الذي يتم عند قوله: **﴿لا أعبد ما تعبدون﴾** ويكون هذا مقول قول للفعل: **﴿قل﴾**. فهي جملة خبرية تقريرية تامة تحمل معنى نحوياً تاماً يتكون من تفاعل فعل وفاعل مستتر، ومفعول مع الأداة **﴿لا﴾** التي تفيد النفي، ينبثق عنه معنى جميل مفهوم، لا يتوقف في فهمه على بقية الجمل الواردة بعده، وإنما هي جمل معطوفة بعضها على بعض، يصح كل منها أن يكون مقول قول منفرد.

وفي قوله تعالى: **﴿فلا يحزنك قولُهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾**[2] يصح أن يكون قوله تعالى «**إنا نعلم...**» متصلاً بما قبله ويكون مقول قول لقوله تعالى: «**قولهم**». ولكن هذا المعنى المنبثق عن هذا المعنى النحوي يرفضه العقل والواقع، لأن الرسول ﷺ لا يمكن أن يحزن لقولهم إن اللَّه تعالى «**يعلم ما يسرون وما يعلنون**»، ولهذا يجب الوقف على قوله تعالى: «**قولهم...**» والابتداء بقوله: **﴿إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾** على التقرير والإخبار. وبهذا يصح المعنى ولا يفسد المعنى النحوي، ويكون الوقف معنى نحوياً جميلاً يضاف إلى المعاني النحوية التي ربطت النظم في الجملتين. ففهم النظم أمر ضروري جداً لأن الخطأ في ذلك يؤدي إلى إفساد المعنى الذي نظم من أجله الكلام، حتى بدون إزالة أي لفظ عن موضعه. وقد أكد عبدالقاهر الجرجاني على ذلك، واستشهد عليه بقوله: «إنك إن قدرت في بيت أبي تمام:

---

(1) سورة الكافرون، الآية: 1 ـ 6.

(2) سورة يس، الآية: 76.

لُعابُ الأفاعي القَاتِلاتِ لُعَابُهُ   وأرْيُ الْجَنَى اشْتَارَتْه أَيْدٍ عَوَاسِلُ

أن «لعاب الأفاعي» مبتدأ، و«لعابه» خبر كما يوهمه الظاهر، أفسدت عليه كلامه، وأبطلت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداده بأري الجنى على معنى أنه إذا كتب في العطايا والصلات أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقته عندها، وأدخل السرور واللذة عليها. وهذا المعنى إنما يكون إذا كان لعابه مبتدأ و«لعاب الأفاعي» خبراً. . . »[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن المعنى النحوي هو رباط يربط بين المعاني قبل أن يكون ربطاً بين الألفاظ. وعليه يكون المعنى في التركيب أو المراد التعبير عنه هو الحكم على المعاني النحوية وليس العكس.

ولا شك أن سيبويه قد أدرك هذا عندما كتب «باب الاستقامة في الكلام والإحالة، فقال: «فأما المستقيم الحسن فقوله: أتيتك أمس، وسآتيك غداً، وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول: أتيتك غداً، وسآتيك أمس، وأما المستقيم الكذب فقوله: حملت الجبل، وشربت ماء البحر ونحوه. وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكي زيدا يأتيك. . . وأما المحال الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس. . . »[2].

---

(1) الجرجاني: عبدالقاهر ـ دلائل الإعجاز ـ تصحيح: محمد عبده ومحمد محمود التركزي الشنقيطي، ومحمد رشيد رضا ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان، 1398هـ ـ 1978م ـ ص 283 ـ 284.

(2) سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ـ الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، ج 1، دار القلم ـ القاهرة 1385هـ ـ 1966م، ص 25 ـ 26.

الإعراب والمعنى النحوي

المعنى اللغوي للإعراب:

للإعراب بمعناه اللغوي معانٍ كثيرة استخدمها العرب، وذكرتها المعاجم اللغوية. يقول الأزهري: «قال أبو زيد الأنصاري.. ويقال: عرّبت له الكلام تعريباً، وأَعْرَبْتُه له إعراباً، إذا بيّنته له حتى لا يكون فيه حضرمة... وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «الثيّب يعرب عنها لسانها، والبكر تُستأمر في نفسها. وقال أبو عبيد: هذا الحرف جاء في الحديث «يعرب» بالتخفيف. وقال الفراء: «إنما هو: يعرِّب بالتشديد. يقال: عرّبت عن القوم، إذا تكلمت عنهم واحتججت لهم. قلت: الإعراب والتعريب معناهما واحد، وهو الإبانة. وأما حديث عمر بن الخطاب: ما لكم إذا رأيتم الرجل يخرق أعراض الناس، ألا تعربوا عليه، فليس هذا من التعريب الذي جاء في خبر النبي ﷺ، وإنما هو من قولك: «عربت على الرجل قوله، إذا قبحته عليه. والتعريب: الإكثار من شرب العرب، وهو الماء الكثير الصافي. والتعريب: أن يتخذ فرساً عربياً. والعرب: جمع العروب من قول الله ـ جل وعز ـ ﴿عُرُباً أتراباً﴾، وهن المتحببات إلى أزواجهن. وقيل: العرب الغنجات، وقيل العرب المغتلمات، وكل ذلك راجع إلى معنى واحد. وروى أبو العباس عن ابن الأعرابي: العروب من النساء: المطيعة لزوجها المتحببة إليه. وقال: والعروب أيضاً: العاصية لزوجها. أبو عبيد عن أبي زيد: عربت معدته عرباً، وذربت ذرباً، فهي عربة وذربة إذا «فسدت» قلت: ويحتمل أن يكون التعريب على من يقول بلسانه المنكر من

هذا، لأنه يفسد عليه كلامه كما فسدت معدته. وقال الليث: العرب النشاط والأرن. والتعريب: تعريب الفرس، ورجل معرب: معه فرس عربي. وفرس معرب: إذا خلصت عربيته. وعرب السنام عرباً، إذا ورم وتفتح. وقال الفراء: أعربت إعراباً وعربت تعريباً إذا أعطيت العربان. وقال أبو زيد: عرب الجرح عرباً، وحبط حبطاً، إذا بقيت له آثار بعد البرء. أبو العباس عن ابن الأعرابي، قال: العربا؛ الذي يعمل العرابات، واحدتها: عرابة، وهي شمل ضروع الغنم. قال: والعربية: الغريبة من الإبل وغيرها. وروى أبو العباس عنه أيضاً أنه قال: العربة: النفس، قال: وعرب الرجل إذا عرق في الدنيا. وعرب إذا فصح بعد لكنة في لسانه»[1].

المعنى الاصطلاحي:

للنحاة في الإعراب مذهبان:

مذهب يرى أنه لفظي. وذهب إليه ابن مالك في التسهيل، عندما قال «الإعراب ما جيء به لبيان مقتضى العامل، من حركة أو حرف أو سكون أو حذف»[2].

وابن هشام في الشذور حيث يقول: «الإعراب أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكن والفعل المضارع»[3].

ومذهب يرى أن الإعراب معنوي. والحركات دلائل عليه. وهو ظاهر

(1) الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة ـ ت: محمد علي النجار ـ ج 2 ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ مطابع سجل العرب ـ القاهرة ـ بدون تاريخ، ص 361 ـ 367.

(2) ابن مالك ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ـ ت: محمد كامل بركات ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ 1387هـ ـ 1967م، ص 7.

(3) ابن هشام: أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله ـ شذور الذهب في معرفة كلام العرب. ت: محمد محي الدين عبدالحميد ـ بدون تاريخ، ص 33.

كلام سيبويه[1] الذي يتحدث عن مجاري أواخر الكلم، فيؤكد أنها «تجري على ثمانية مجار: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف. وهذه المجاري الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب: فالنصب والفتح في اللفظ ضرب واحد، والجر والكسر فيه ضرب واحد، وكذلك الرفع والضم والجزم والوقف.

وإنما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث فيه **العامل**، وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه، وبين ما يبني عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل، التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف «**الإعراب**»[2].

وقد ذهب الأشموني إلى تأييد المذهب الأول، فقال: «والمذهب الأول أقرب إلى الصواب، لأن المذهب الثاني يقتضي أن التغيير الأول ليس إعراباً، لأن العوامل لم تختلف بعد، وليس كذلك»[3].

ونظراً لوجود ظاهرة الإعراب في اللغة العربية، فقد ذهب العلماء العرب من نحويين ولغويين إلى تعليل وجودها. فيقول ابن جني: «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ»[4]. وهذا ابن الحاجب يقول، بعد تعريفه للإعراب بقوله: «الإعراب ما اختلف آخره به»، ويقول: «ليدل على المعاني المعتورة عليه»[5].

---

(1) شرح الأشموني على ألفية بن مالك المسمى «منهج السالك إلى ألفية ابن مالك» ـ ت: محمد محيي الدين عبدالحميد ـ ج1 ـ ط3 ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ بلا تاريخ، ص 39.

(2) سيبويه: الكتاب، 1/13.

(3) شرح الأشموني، 1/39.

(4) ابن جني أبو الفتح عثمان ـ الخصائص ـ ت: محمد علي النجار ـ ج1 ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بلا تاريخ، ص 35.

(5) الرضي ـ شرح الرضي على الكافية ـ ت: يوسف حسن عمر ـ ج1 ـ جامعة قاريونس ـ مطابع الشروق بيروت ـ بلا تاريخ، ص 56.

وهذا ابن فارس يرى أنه بالإعراب: «تميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين»[1].

وبهذا نرى أنهم متفقون على ضرورة الإعراب، ويؤكدون على دوره في فهم الكلام، والوقوف على أغراض المتكلمين.

إن السؤال الآن عن سبب تسمية الإعـراب إعراباً. أي ما سبب اختيار لفظ الإعراب للدلالة على التغير الذي يحـدث في آخر الاسم أو الفعل المضارع؟

ففي اللسان: «وإنما سمي الإعراب إعراباً لتبيينه وإيضاحه»[2]. أما ابن الأنباري فقد أجاب عن هذا السؤال محاولاً قدر الإمكان التوفيق بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي، فقال: «أما الإعراب ففيه ثلاثة أوجه: **أحدها** أن يكون سمي بذلك لأنه يبين المعاني، مأخوذ من قولهم: أعرب الرجل عن حجته إذا بينها. فلما كان الإعراب يبين المعاني، سمي إعراباً. **والوجه الثاني**: أن يكون سمي إعراباً لأنه تغير يلحق أواخر الكلم من قولهم «عربت معدة الفصيل» إذا تغيرت، فإن قيل «العرب» في قولهم «عربت معدة الفصيل» معناه الفساد، وكيف يكون الإعراب مأخوذاً منه؟ معنى قولك: أعربت الكلام أي أزلت عربه، وهو فساده، وصار هذا كقولك: أعجمت الكتاب إذا أزلت عجمته. وعلى هذا حمل بعض المفسرين ﴿**إن الساعة آتية أكاد أخفيها**﴾[3] أي أزيل خفاءها، وهذه الهمزة تسمى همزة السلب. **والوجه الثالث**: أن يكون سمي إعراباً لأن المعرب للكلام كأنه يتحبب إلى السامع بإعرابه، من قولهم «امرأة عروب» إذا كانت

(1) ابن فارس أحمد ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ـ المكتبة السلفية ـ مطبعة المؤيد ـ القاهرة ـ 1328هـ ـ 1910م، ص 161.

(2) ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ـ لسان العرب ـ ج2 ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ مطابع كوستاتسوماس ـ مصر ـ بلا تاريخ، ص 78.

(3) سورة طه، الآية: 15.

متحببة إلى زوجها. قال اللّه تعالى: ﴿عرباً أتراباً﴾[1] أي متحببات إلى أزواجهن، فلما كان المعرب للكلام كأنه يتحبب إلى السامع بإعرابه، سمي إعراباً»[2].

لا شك أن الحركات التي تلحق الاسم عند تغير موقعه في الكلام، فاعلاً ومفعولاً ومسبوقاً بحرف جر ومضافاً إليه وغير ذلك، تلعب دوراً مهماً في زيادة بيان المراد من الكلام. ولهذا لا أستغرب اهتمام النحويين واللغويين بالإعراب، وإفرادهم له الصفحات الطوال في مؤلفاتهم ومحاولاتهم إيجاد المبررات لكل ما يرد عن العرب مخالفاً للقواعد التي وضعوها، والتي وضعت بعد طول البحث في كلام العرب، وملاحظتهم اطراد الحركات ـ تقريباً ـ الدالة على الإسناد والمفعولية والإضافة والجر وغير ذلك من المواقع الإعرابية التي يقتضي كل منها علامة إعرابية تختلف عن الأخرى.

وبما أن الواضح أنها تزيد بيان المراد من الكلام، كما سبق التنويه بذلك، وأنه إذا أخذت كلمة ما حركة إعرابية معينة، عند وقوعها في موقع يقتضي غير تلك العلامة، تحدث بلبلة في فهم السامع والقارىء، وأن الإعراب بمعناه اللغوي يعني عدة معان: منها الإيضاح والإبانة، فإني أؤكد أن الإعراب بمعناه الاصطلاحي يعني الإبانة والإفصاح عن المعاني المختلفة التي يريد الكاتب أو المتكلم التعبير عنها. وفي اللسان «وإنما سمي الإعراب إعراباً لتبيينه وإيضاحه. والإعراب الذي هو النحو إنما هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، وأعرب كلامه إذا لم يلحن في الإعراب»[3].

وبهذا يلتقي مع المعنى اللغوي في كون كل منهما يعني الإبانة والإفصاح

---

(1) سورة الواقعة، الآية: 37.

(2) الأنباري: أبو البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد ـ أسرار العربية ـ ت: محمد بهجة البيطار ـ مطبعة الترقي ـ دمشق ـ 1377هـ ـ 1957م، ص 18 ـ 19.

(3) لسان العرب ـ 2/78.

عن المعاني المختلفة التي تعتور الكلام.

إضافة إلى ذلك وأعتقد أن ارتباط لفظ الإعراب «الذي هو الإبانة والإفصاح» بالحركات المختلفة التي يكتسبها الاسم عند وقوعه في مواقع مختلفة في الكلام يقتضي كل منها علامة معينة، راجع إلى تفشي اللحن في اللغة الذي كان مظهره غلط الناطقين باللغة في الحركات، وإعطاء الكلام حركات لا يقتضيها موقعها في الكلام، وبالتالي فقدان الإبانة والإيضاح اللذين يسعى إليهما كل ناطق وكاتب.

فقد رُوي أن عمر بن الخطاب أمر بجلد كاتب أبي موسى الأشعري وعزله لأنه كتب إليه كتاباً أوله «من أبو موسى»[1] كما روي أنه في عهد عمر بن الخطاب سُمع أحد المعلمين يقرأ قوله تعالى: ﴿أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾[2] بجر لفظ رسوله عطفاً على قوله «المشركين» والمعنى: أن اللّه يبرأ من المشركين ويبرأ من رسوله، ﷺ. وفي هذا المعنى من الخطأ ما لا يخفى على أحد[3]. وبناء على ذلك أمر أمير المؤمنين ابن الخطاب بألاّ يقرىء القرآن إلا عالم باللغة[4]. إضافة إلى ذلك كان اللحن في الإعراب دافعاً أولي أمر المسلمين إلى الاهتمام بإعراب القرآن لما في ذلك من أثر على المعنى فيه، ولهذا تم وضع الحركات الإعرابية عل كلمات القرآن الكريم[5].

وقد كان من اهتمام أولي أمر المسلمين بالعربية وصحة اللغة وتقويم اللسان أن قربوا النحويين وجعلوهم على رأس مجالسهم. وقد روي عن الحجاج أنه سأل يحيى بن يعمر الليثي يوماً عن صحة عربيته فأخبره: أنه سمعه

---

(1) الأنباري: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار ـ إيضاح الوقف والابتداء في كتاب اللّه عز وجل ـ ت: محيي الدين عبدالرحمن رمضان ـ دمشق ـ 1390هـ ـ 1971م، ص 25.

(2) سورة التوبة، الآية: 3.

(3) المرجع السابق، ص 37 ـ 38.

(4) المرجع السابق، ص 39.

(5) المرجع السابق، ص 40 ـ 41.

يلحن في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**إن كان آباؤكم وأبناؤكم... أحبَّ إليكم من الله ورسوله**﴾[1]. برفع «أحب» وهي خبر كان[2].

ومن استهجانهم اللحن في ذلك الوقت أن كان أولو أمر المسلمين يقبحونه ويرفضونه. فهذا عمر بن الخطاب كان يقبح على اللاحن ويضربه بالدرة[3]. كما قام الحجاج بإبعاد يحيى بن يعمر لأنه عرف أنه يلحن[4]. وقد كان الأمر بتعلم العربية شاغلاً لهم منذ عهد الرسول ﷺ. فقد روي عن ابن العباس أنه قال للنبي ﷺ: «ما الجمال في الرجل يا رسول اللّه؟ قال: اللسان». وروي عن ابن الخطاب أنه كان يقول: «تعلموا العربية، فإنها تثبت العقل، وتزيد في المروءة»[5]. وروي عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري بـ: «أن مُر من قِبَلكَ بتعلم العربية، فإنها تدل على صواب الكلام»[6].

ولا شك بعد هذا أن اللحن في الإعراب الذي نجم عنه الخطأ في المعنى سبب قوي جداً لجعل مصطلح الإعراب دالاً على الحركات الإعرابية التي تعد مظهراً للحفاظ على سلامة اللغة.

الفرق بين المعنى النحوي والإعراب

الإعراب في اللغة هو الإبانة والإيضاح. وفي الاصطلاح: هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ. وعند النحويين: تغير آخر الكلمة لتغير العوامل الداخلة عليها.

---

(1) سورة التوبة، الآية: 24.
(2) المرجع السابق، ص 46 ـ 47.
(3) المرجع السابق، ص 51.
(4) المرجع السابق، ص 28.
(5) المرجع السابق، ص 31.
(6) المرجع السابق، ص 31.

وقد علمنا أن المعنى النحوي هو الرباط الذي يربط الكلمات المكونة لأي نظم، إذ بدونه تكون كالخرزات خارج الخيط، لا تعرف لها أول من آخر. فهو يجعل الكلمات الواحدة بسبب من الأخرى، ويربط الواحدة بالأخرى، ويبني هذه على تلك، حتى تظهر الصورة النهائية المرادة من أي كلام، نثراً كان أم شعراً. «ذاك لأنا قد علمنا علم ضرورة أنا لو بقينا الدهر الأطول نصعِّد ونُصوِّب ونبحث وننقب، نبتغي كلمة قد اتصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أختها، من غير أن نتوخى فيما بينها معنى من معاني النحو، طلبنا ممتنعاً، وثنينا مطايا الفكر ظلعا...»[1].

إن الناظم يبدأ بنظم المعاني أول، ثم ينظم الألفاظ الدالة على تلك المعاني، فبمجرد نظم المعنى يكون نظم الألفاظ سهلاً ولا يريد كثير تعب وكد لتنتظم مُتوخًّى فيها المعنى النحوي الذي يربط الكلمات، إذ «لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يُعلَّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتَجعل هذه بسبب من تلك...»[2].

ولكن ما معنى التعليق وبناء البعض على البعض وجعل الواحدة بسبب من الأخرى؟ هل هو وضع حركات الإعراب على أواخر الكلمات المكونة للكلام؟ أم أنه شيء آخر؟ وإذا كان وضع حركات الإعراب على أواخر الكلمات، فعلى أي أساس وضعت؟ هكذا كيفما اتفق؟ أم ماذا؟ وإذا كان الأمر شيئاً آخر فما هو؟

عبدالقاهر الجرجاني يضع الإجابة على هذه الأسئلة، فيقول: «وإذا كان الأمر كذلك فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها، ما معناه وما محصوله؟ وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعمد إلى اسمين

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 322.

(2) دلائل الإعجاز، ص 44.

فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيداً له أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً، أن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس. . . »[1].

وبهذا نعرف أن المعنى النحوي يبدأ دوره مع تنظيم المعاني في نفس المتكلم حتى ينطقها كلمات منظومة على الملأ، أو يكتبها على الورق. فهذا اسم وهذا فعل وهذا حرف، وهذا مسند وهذا مسند إليه، وهذا مضاف وهذا مضاف إليه، وهذا مفعول معه أو فيه أو به، وهذا حال أو تمييز، وهذا بدل وهذا مبدل منه، وهذا مقدم وهذا مؤخر. . . وهكذا.

أما الإعراب: فلا نجد له دوراً في هذه المرحلة لأن دوره يبدأ بعد رصف الكلمات المكونة للنظم، فتأخذ كل كلمة الحركة المناسبة لموقعها من الكلام أو المناسبة لمعناها النحوي، سواء أكانت فاعلاً أو مفعولاً أم حالاً أم مسنداً أم مسنداً إليها، أو غير ذلك. ومن هنا نعرف أن المعنى النحوي أشمل وأوسع من الإعراب. وأن الإعراب ما هو إلا جزئية مهمة من جزئيات المعنى النحوي، يأتي دورها بعد رصف الكلمات المكونة لأي نظم.

ويرى عبد القاهر أن المزية التي عليها المُعوَّل هي الشيء الذي طريقه الفكر والنظر والتدقيق في نظم الكلام حتى يعطي المعنى المراد منه، أو يؤدي الغرض الذي قيل من أجله. وبما أن اللفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان لا توجد به مزية، وأن الحركة الإعرابية شيء ملفوظ في آخر الاسم لا دخل له في الفصاحة، لأنه ليس شيئاً طريقه الفكر والنظر، «لم يجز إذا عد الوجوه التي

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 44 ـ 45.

تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب والمضاف إليه الجر بأعلم من غيره، ولا ذاك المفعول به مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر. . .»[1].

كما يعيب عبد القاهر رأي الذين يرون أن المزية في الكلام كل المزية تكمن في الإعراب، وذلك لأنهم كانوا يقدمون اللفظ باعتباره لفظاً ونطق لسان، وبهذا لم يستطيعوا أن يميزوا «بين ما كان وصفاً له في نفسه، وبين ما كانوا قد أكسبوه إياه من أجل أمر عرض في معناه. ولما كان هذا دأبهم ثم رأوا الناس وأظهرُ شيء عندهم في معنى الفصاحة تقويمُ الإعراب والتحفظ من اللحن لم يشكّوا أنه ينبغي أن يعتد به في جملة المزايا التي يفاضل بها بين كلام وكلام. . . ومن العجب أنا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالاً، لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، وإنما الذي يتصور أن يكون ههنا كلامان قد وقع في إعرابهما خلل، ثم كان أحدهما أكثر صواباً من الآخر، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ولم يستمر الآخر. ولا يكون هذا تفاضلاً في الإعراب ولكن تركا له في شيء واستعمالاً له في آخر. . .»[2].

إن المعنى النحوي شيء عقلي لا غنى عنه في النظم، إذ هو أساس النظم، أما الإعراب فهو أمر لفظي يتعلق بالألفاظ لا تعود إليه المزية في الفصاحة، بل يعد مكملاً للفصاحة، معيناً على فهم المعنى المراد من الكلام.

فالأولوية للمعنى النحوي ونظم الكلمات ورصفها، ثم يأتي دور الحركات حيث تأخذ كل كلمة من الكلمات المكونة للنظم الحركة التي تناسب معناها النحوي الذي يقتضيه الغرض المراد التعبير عنه.

وقد أشار السهيلي إلى شيء يمكن عده دليلاً على أسبقية المعنى النحوي

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 302.

(2) دلائل الإعجاز، ص 306.

في النظم، عندما علل كون محل الحركات الإعرابية آخر الكلمة وليس أولها أو وسطها، فقال: «والحكمة فيه عندي ـ واللّه أعلم ـ أن الإعراب دليل على المعاني التي تلحق الاسم، نحو كونه فاعلاً أو مفعولاً وغير ذلك، وتلك المعاني لا تلحق الاسم إلا بعد حصول العلم بحقيقته ومعناه، فوجب أن لا يتقدم الإعراب الاسم ولا يتوسطه في الوجود، وأن يترتب بعده كما يترتب مدلوله، وهو الوصف، بعد مدلول الاسم، وهو المُسَمَّى بالموصوف بذلك الوصف ـ واللّه أعلم ـ»[1] ولاشك أن حقيقته ومعناه هما المعنى النحوي.

(1) السهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبداللّه ـ نتائج الفكر في النحو ـ ت: محمد إبراهيم البنا ـ جامعة قاريونس ـ 1398هـ ـ 1978م، ص 82.

القرائن التي تعين على إدراك المعنى النحوي

إن الإعراب يختلف عن المعنى النحوي، ولا يعد إلا جزئية بسيطة ومهمة من جزئيات المعنى النحوي، وهو قرينة لفظية ضمن قرائن كثيرة معنوية ولفظية تعين على إدراك المعنى النحوي، وبالتالي إدراك المعنى المراد من النظم.

وقد قام الدكتور تمام حسان بالعرض لهذه القرائن وشرحها بعد استقراء كلام النحويين الأُول الذين عرضوا لهذه القرائن ضمن كلامهم عن القواعد النحوية واللغوية، ولكنهم لم يشيروا مباشرة إلى هذه القرائن ولم يقولوا إنها كذلك.

وهنا سأحاول الحديث عن هذه القرائن محاولة ربطها بما يقوله سيبويه وابن جني عن كل قرينة تقريباً، لأن في إدراك النحويين الأُول لهذه القرائن دليلاً على نفي الزعم القائل: إنهم لا يهتمون إلا بالإعراب والحركات الإعرابية. والجدير بالذكر أن بعض الباحثين المحدثين قام بإثبات هذه القرائن عند سيبويه ضمن البحث في المنهج الوصفي في كتابه[1].

أولاً ـ القرائن المعنوية:

1 ـ **الإسناد**: وهو «العلاقة الرابطة بين المبتدأ والخبر، ثم بين الفعل والفاعل أو نائبه، تصبح عند فهمها وتصورها قرينة معنوية على أن الأول مبتدأ والثاني خبر، أو على أن الأول فعل والثاني فاعل أو نائب فاعل، ويصل المعرب

(1) نوزاد حسن أحمد ـ المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ـ الطبعة الأولى ـ جامعة قاريونس ـ بنغازي 1996م، ص 234 ـ 264.

إلى قراره أن ذلك كذلك عندما يفهم العلاقة الرابطة بين الجزأين. . .»[1]. فالإسناد «قرينة معنوية لتمييز المسند إليه من المسند في الجملة في ظل ظاهرة كبرى تحكم استخدام القرائن جميعاً هي ظاهرة تضافر القرائن، وهي ظاهرة ترجع في أساسها إلى أنه لا يمكن لظاهرة أن تدل بمفردها على معنى بعينه. . .»[2] ويؤكد تمام حسان على أن علاقة الإسناد لا تكفي وحدها لبيان المعنى النحوي في الكلام، ولذا لا بد من تضافر مجموعة من القرائن اللفظية والمعنوية للتوصل إلى المعنى النحوي[3].

وقد أشار سيبويه إلى الإسناد عند حديثه عن باب المسند والمسند إليه وعرفهما بقوله: «وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بداً. فمنها الاسم المبتدأ والمبني عليه، وهو قولك: عبدالله أخوك، وهذا أخوك، ومثل ذلك: يذهب عبدالله، فلا بد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بد من الآخر في الابتداء. . .»[4].

وقد جعل سيبويه الحروف والأفعال الناسخة بمنزلة المبتدأ لاحتياجها إلى ما بعدها كاحتياج المبتدأ إلى الخبر، فقال: «ومما يكون بمنزلة الابتداء، قولك: كان عبدالله منطلقاً، وليت زيداً منطلق، لأن هذا يحتاج إلى ما بعده كاحتياج المبتدأ إلى ما بعده. . .»[5].

2 ـ قرينة التخصيص:

وهي «علاقة سياقية كبرى. وإن شئت فقل: قرينة معنوية كبرى تتفرع عنها قرائن معنوية أخص منها. . . وإنما سميتُ هذه القرينة الكبرى قرينة التخصيص

---

(1) تمام حسان ـ اللغة العربية معناها ومبناها ـ دار الثقافة ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ بدون تاريخ، ص 191 ـ 192.

(2) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 193.

(3) المرجع السابق، ص 192.

(4) الكتاب، 1/23.

(5) الكتاب، 1/23.

لما لاحظتُه من أن كل ما تفرع عنها منَ القرائن قيود على علاقة الإسناد، بمعنى أن هذه القرائن المعنوية المتفرعة عن التخصيص يعبر كل منها عن جهة خاصة في فهم معنى الحدث الذي يشير إليه الفعل أو الصفة»[1].

القرائن التي تتفرع عنها قرينة التخصيص:

1 ـ التعدية: «فإذا قلنا: ضرب زيد عمراً، أو يضرب زيد عمراً. . . أو زيد ضارب عمراً، أو أضاربٌ زيدُ عمراً. . . أو اضرب عمراً أو ضرباً عمراً فإن إسناد الضرب إلى المسند إليه كان في كل مثال مما سبق مخصصاً بوقوعه على عمرو، أي أن الوقوع على عمرو كان قيداً في إسناد الضرب إلى من أسند إليه»[2].

وقد ناقش سيبويه هذه القرينة كثيراً. فعند حديثه عن «باب الفعل الذي يتعداه فعله إلى مفعوله» يقول: «وذلك قولك: ضرب عبداللّه زيداً. فعبداللّه ارتفع ههنا كما ارتفع في: ذهب، وشغلت ضرب به، كما شغلت به ذهب، وانتصب زيد لأنه مفعول تعدى إليه فعل الفاعل، فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضرب زيداً عبداللّه، لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً. . .»[3].

فسيبويه يرى أن إسناد الضرب إلى زيد قيد على إسناد الفعل إلى من أسند إليه، بدليل أن الإسناد يبقى كما هو وإن قُدم المفعول وأُخر الفاعل.

2 ـ الغائية:

«وهي قرينة معنويـة دالة على المفعول لأجله أو على معنى المضارع بعد الأدوات المـذكورة، ومقيدة للإسناد الذي لولاها لكان أعم، وتكون أيضاً بسبب تقييدها هذا للإسناد دالة على جهة في فهم الحدث الذي يشير إليه

(1) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 194 ـ 195.
(2) المرجع السابق، ص 195.
(3) الكتاب، 1/ 34 والنحو الوصفي، ص 238.

الفعل. . .»[1] فإذا قال قائل: أتيت رغبة في لقائك، أو كي ألقاك، أو لألقاك، أو أنا آت رغبة في لقائك، أو سآتي رغبةً في لقائك، فإنه قد أسند الإتيان لنفسه مقيداً بسبب خاص، وهذا القيد هو الغائية التي لولاها لكان الإتيان أعم»[2].

وقد أكد سيبويه على هذه القرينة في باب «ما ينتصب من المصادر لأنه عذر لوقوع الأمر» فقال: «فانتصب لأنه موقوع له، ولأنه تفسير لما قبله لم كان، وليس بصفة لما قبله ولا منه. . . وذلك قولك: فعلت ذاك حذار الشر، وفعلت ذلك مخافةَ فلان وادخارَ فلان، قال الشاعر، هو حاتم بن عبدالله الطائي:

وأغفـرُ عـوراءَ الكـريـمِ ادِّخَـارَهُ ... وأُعرِضُ عن شَتْمِ اللَّئِيمِ تكرُّماً. . .»[3]

وهنا يؤكد سيبويه على أن الفعل مقيد بالمفعول لأجله أو المفعول له «كأنه لما قيل له: لم فعلت كذا وكذا، فقال: لكذا وكذا، ولكنه لما طرح اللام عمل فيه ما قبله. . .»[4].

3 ـ المعية:

يقصد بقرينة المعية «المفعول معه والمضارع بعد الواو»[5] و«تستفاد منها المصاحبة على غير طريق العطف أو الملابسة الحالية»[6]. كقولك: لا تأكل السمك وتشرب اللبن» و«سرت والنيل» فنصب الفعل هنا من نوع نصب الاسم المعرب مفعولاً معه بعد ذاتها، وإن اختلف التضام بين الجملتين، وهو وجود الفعل بعد الواو في الأولى، والاسم المنصوب بعد الواو في الجملة الثانية، إلا أنه لم يغير المعنى، لأن الواو دالة على المصاحبة أو المعية في المثالين[7].

(1) تمام حسان، ص 196.
(2) المرجع السابق، ص 195 ـ 196.
(3) الكتاب، 1/367 ـ 368.
(4) الكتاب، 1/369.
(5) تمام حسان، ص 196.
(6) تمام حسان، ص 196.
(7) تمام حسان، ص 196، وينظر الكتاب، 1/297 ـ 310.

4 ـ الظرفية:

«قرينة معنوية على إرادة معنى المفعول فيه،... فتخصص زمان الحدث ومكانه على معنى الاقتران...»[1] فتقول: العصفور فوق الشجرة، وأصحو إذ تطلع الشمس، فالظرف يبين الإسناد ويخصص عمومه، فالظرف فوق في المثال الأول بين مكان الإسناد، كما أن الظرف إذ في المثال الثاني بين زمانه وخصصه. يقول سيبويه عند حديثه عن الفعل: «ويتعدى إلى الزمان، نحو قولك: ذهب لأنه بين لما مضى منه وما لم تمض. فإذا قال: ذهب، فهو دليل على أن الحدث فيما مضى من الزمان، وإذا قال: سيذهب، فإنه دليل على أنه يكون فيما يستقبل من الزمان. ففيه بيان ما مضى وما لم يمض منه، كما أن فيه استدلالاً على وقوع الحدث، وذلك قولك: قعد شهرين، وسيقعد شهرين، وتقول: ذهبت أمس، وسأذهب غداً...»[2]. فسيبويه يرى أن بنية الفعل تدل على المضي أو الاستقبال، ويدل الظرف على تخصيص زمان الحدث على معنى الاقتران.

5 ـ التحديد والتوكيد:

وهي قرينة معنوية تدل على المفعول المطلق الذي يفيد توكيد وتعزيز الحدث في الفعل، وذلك أن إيراد المصدر المشترك مع الفعل في مادته يؤكد الحدث ومعنى الفعل»[3]. فقوله تعالى: ﴿كلم الله موسى تكليما﴾[4]. دل المصدر «تكليما» على تقوية الحدث الذي هو «كلم» وتعزيزه بما لا يجعل مجالاً للشك في أن اللّه تعالى قد كلم موسى عليه السلام.

وقد أشار سيبويه إلى هذه القرينة عند حديثه عن الفعل اللازم، فقال:

(1) تمام حسان، ص 196 ـ 197.
(2) الكتاب، 1/35.
(3) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 198.
(4) سورة النساء، الآية: 164.

«واعلم أن الفعل الذي لا يتعدى الفاعل يتعدى إلى اسم الحدثان الذي أخذ منه، لأنه إنما يذكر ليدل على الحدث. ألا ترى أن قولك «قد ذهب» بمنزلة قولك: «قد كان منه ذهاب». وإذا قلت: ضرب عبداللَّه، لم يستبن أن المفعول زيد أو عمرو. ولا يدل على صنف، كما أن ذهب قد دل على صنف، وهو الذهاب. وذلك قولك: ذهب عبداللَّه الذهاب الشديد، وقعد قعدة سوء، وقعد قعدتين، لما عمل في الحدث عمل في المرة والمرتين وما يكون ضرباً منه، فمن ذلك قعد القرفصاء، واشتمل الصَّمَّاء، ورجع القَهْقَرى، لأنه ضرب من فعله الذي أخذ منه»[1]. فهنا يشير سيبويه إلى أن المفعول المطلق قد يكون مصدراً من لفظ الفعل وقد يكون ضرباً منه ويفيد التبيين والتقوية.

6 ـ الملابسة للهيئات:

وهي قرينة معنوية تدل على الحال، فإذا قلت جاء زيد راكباً، فإن لفظ «راكباً» بيَّن أن مجيء زيد كان ملابساً لحال الركوب[2]. وقد بيَّن سيبويه أهمية الحال في بيان هيأة صاحب الحال في قوله عند حديثه عن «باب ما ينتصب فيه الخبر»، «لأنه خبر لمعروف يرتفع على الابتداء قدمتَه أو أخرتَه، وذلك قولك: فيها عبدُاللَّه قائماً، وعبداللَّه فيها قائماً... فصار قولك فيها كقولك: استقر عبداللَّه، ثم أردت أن تخبر على أية حال استقر فقلت: قائماً، فقائم حال مستقر فيها. وإن شئت ألغيت فيها فقلت: فيها عبداللَّه قائم...»[3] أي أن الحال تخصص الإسناد، وتبين على أية حال كان صاحبها.

7 ـ التفسير للذوات:

وهي «قرينة معنوية على باب التمييز.. ولا شك أن الإبهام عموم وأن التقييد تخصيص لهذا العموم، وما دام التفسير يزيل الإبهام فهو تخصيص يزيل

(1) الكتاب، 1/34 ـ 35.
(2) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 198.
(3) الكتاب، 1/88 ـ 89.

العموم. . . »[1]. ففي مثل قولك زرعت هكتارين قمحاً، فإن لفظ «قمحاً» أزال الإبهام الذي في قولك «هكتارين» الذي يفيد العموم.

وقد عبر سيبويه عن هذه القرينة عند حديثه عن التمييز في قوله: «. . . إذا قلت: «لي مثله» فقد أبهمت، كما أنك إذا قلت: لي عشرون، فقد أبهمت الأنواع، فإذا قلت: درهماً، فقد اختصصت نوعاً، وبه يعرف من أي نوع ذلك العدد. فكذلك «مثله» هو مبهم يقع على أنواع: على الشجاعة، والفروسية والعبيد، فإذا قال: عبداً، فقد بيّن من أي أنواع المثل. . . »[2] فهنا يركز سيبويه على أن التمييز يزيل الإبهام الذي في الجملة.

8 ـ الإخراج:

قرينة معنوية تدل على باب الاستثناء «فالمستثنى يخرج من علاقة الإسناد حين نفهم هذه القرينة المعنوية من السياق. فإذا قلنا: جاء القوم إلا زيداً، فإننا قد أسندنا المجيء إلى القوم وأخرجنا زيداً من هذا الإسناد»[3].

ويقول سيبويه: «. . . وذلك قولك: أتاني القوم إلا أباك، ومررتُ بالقوم إلا أباك، والقوم فيها إلا أباك. . . وانتصب الأب إذ لم يكن داخلاً فيما دخل فيه ما قبله ولم يكن صفة وكان العامل فيه ما قبله من الكلام، وإنما منع الأب أن يكون بدلاً من القوم أنك لو قلت: أتاني إلا أبوك كان محالاً، وإنما جاز: ما أتاني القوم إلا أبوك. لأنه يحسن لك أن تقول: ما أتاني إلا أبوك، فالمبدل إنما يجيء أبداً كأنه لم يذكر قبله شيء، لأنك تخلي له الفعل وتجعله مكان الأول. فإذا قلت: ما أتاني القوم إلا أبوك، فكأنك قلت: ما أتاني إلا أبوك، وتقول: ما فيهم أحَدٌ إلا وقد قال ذلك إلا زيداً، كأنه قال: قد قالوا ذلك إلا زيداً»[4].

---

(1) تمام حسان، ص 199.
(2) الكتاب، 2/172.
(3) تمام حسان، ص 199.
(4) الكتاب، 2/330 ـ 331.

9 ـ المخالفة:

وهي قرينة معنوية تعني الاسم المنصوب في الاختصاص في قولك: نحن العرب نكرم الضيف ونغيث الملهوف، بنصب كلمة العرب وهي على المخالفة، وذلك للمقابلة بينه وبين لفظ العرب المرفوع في قولك: نحن العرب نكرم الضيف ونغيث الملهوف، كما أن المخالفة هي التفسير لما يرد من تعدد حركة الفعل المضارع في قولك: «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» وكذا حركة المستثنى المنقطع في قولك: ما قام القوم إلا حماراً، ونصب الاسم في أسلوب التعجب وبعد الصفة المشبهة[1].

3 ـ قرينة النسبة:

وهي قرينة معنوية كالتخصيص تدخل تحتها قرائن معنوية فرعية، وهي تدل على معنى الإلحاق والتعليق، في حين تدل قرينة التخصيص على التصنيف.

القرائن التي تتفرع عنها قرينة النسبة هي:

أ ـ معاني حروف الجر والإضافة:

لكل حرف من حروف الجر معنى أو عدة معان، يُعد كل واحد منها قرينة يدل عليها هذا الحرف، ففي قولك: هذا القلم لزيد «فإن حرف اللام يدل على ملكية زيد للقلم، أو أن زيداً مالك له، كما أنه في قوله تعالى: ﴿يغفر لكم من ذنوبكم﴾[2] دل الحرف من على البعضية التي هي قرينة معنوية يدل عليها هذا الحرف، وكذا في قولك: «جلس زيد على الكرسي» دل الحرف على على الاستعلاء الذي هو قرينة يدل عليها هذا الحرف، وغير ذلك، إضافة إلى أن هذه الحروف دلت على تعلق ما بعدها بما قبلها، وهذا يدخل مع المعاني التي دلت

(1) تمام حسان، ص 200 ـ 201.

(2) سورة نوح، الآية: 4.

عليها تحت قرينة النسبة[1].

ب ـ معنى الإضافة:

تدل هذه القرينة على أن المضاف والمضاف إليه كالكلمة الواحدة. وتكون النسبة في الإضافة بين المتضايفين الواقعين في نطاق الإسناد. ففي قولك: هذا قلم محمد. فإن كلمة «قلم» خبر لهذا، ولكن لا يمكن أن يكون المعنى مفهوماً بدون أن يكون القلم مضافاً لمحمد، لأن الإضافة أزالت الإبهام عن القلم بنسبته إلى محمد[2].

4 ـ قرينة التبعية:

هي «... قرينة معنوية عامة يندرج تحتها أربع قرائن: هي **النعت والعطف والتوكيد والإبدال**. وهذه القرائن المعنوية تتضافر معها قرائن أخرى لفظية أشهرها قرينة المطابقة، ثم إن أشهر ما تكون فيه المطابقة بين التابع والمتبوع هو العلامة الإعرابية، كما أن هناك قرينة أخرى توجد فيها جميعاً هي الرتبة، إذ رتبة التابع هي التأخر عن المتبوع دائماً أياً كان نوعهما...»[3].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن التزام تمام حسان بالفكر النحوي القديم، وتركيزه على المطابقة في الإعراب بين التابع والمتبوع، وفي العدد والنوع، وفي أن رتبة التابع التأخر عن المتبوع، هي التي جعلته يدرج التوابع تحت قرينة التبعية، لأنه لولا ذلك لكان من الممكن أن يكون **النعت** داخلاً ضمن قرينة «**الملابسة**»، لأن الحال والنعت يشتركان في أنهما وصف، ويختلفان في الثبوت والتحول، كما أن التوكيد يمكن أن يدرج تحت قرينة «**التحديد والتوكيد**» مع المفعول المطلق المؤكد لفعله، لأن المفعول المطلق المؤكد يشترك مع التوكيد في أن كلاً منهما يساهم في رفع الإلباس والإبهام عن معنى

---

(1) تمام حسان، ص 201 ـ 202.
(2) تمام حسان، ص 203.
(3) تمام حسان، ص 204.

الجملة. والتابع في العطف يمكن إدراجه في حالة ضمن قرينة «الإسناد»، في مثل قولنا: جاء زيد وعمرو، وفي حال النصب يمكن إدراجه ضمن قرينة «التعدية»، في مثل: رأيت زيداً وعمراً، وفي الجر يمكن إدراجه ضمن قرينة «النسبة»[1].

ولا شك أن القول بأن اهتمام النحويين القدماء كان منصباً على الاهتمام بالحركة الإعرابية وأثر العامل في الجملة، فيه كثير من الظلم لهم. لأن الناظر إلى تحليل سيبويه في كتابه، الذي يعد أقدم المؤلفات النحوية التي وصلت إلينا، للاستعمالات التي عرضها، يجد أنه لا يعتمد على الحركات الإعرابية وحدها، ولا على أثر العامل في الجملة، وإنما يعتمد على النظر في تفاعل الألفاظ المكونة للجمل بعضها مع بعض، هذا التفاعل الذي سوغ لكل لفظ أن يأخذ الحركة التي تناسب معناه النحوي في الجملة، وقد «كان سيبويه رائداً في مجال وصف بنية الجملة، وتحليل مكوناتها، وتحديد العلاقات التي تربط بينها»[2].

وقد اتبع النحويون الذين جاؤوا بعده منهجه الذي سار عليه، واستشهدوا بشواهده التي استشهد بها على صحة القواعد التي توصل إليها بعد تحليله كلام العرب شعراً ونثراً. وإذا قالوا بعد ذلك إن المعطوف يتبع المعطوف عليه في الإعراب، فإنهم ولا شك يدركون طبيعة العلاقات بين الألفاظ المكونة للسياق، وطبيعة المعطوف عليه في الجملة، هذه الطبيعة التي تتحدد بها مكانة المعطوف. فإذا كان المعطوف عليه مرفوعاً كما في «جاء زيد وعمرو» فلا شك أنهم يدركون أن «عمرو» مسند إليه كذلك ولهذا كان مرفوعاً. كما أنه إذا كان المعطوف عليه منصوباً كما في «رأيت زيداً وعمراً» فإنهم يدركون أن «عمراً» مفعول به كزيد تماماً، وأن قرينة التعدية إلى زيد وعمرو قيد على إسناد الفعل

(1) الطلحي: مراجع عبدالقادر ـ الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى ـ جامعة قاريونس ـ بنغازي ـ ليبيا ـ بدون تاريخ، ص 552.
(2) المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ـ سبق ذكره، ص 234.

إلى من أسند إليه، وكذا يدركون النسبة في المعطوف على المعطوف عليه المجرور.

كما أنهم يدركون أن التوكيد له دور في المعنى؛ إذ أنه يحدد ويؤكد الاسم السابق له، ولهذا جاء بعده، لأن المؤكَّد يأتي قبل المؤكِّد وليس بعده، ولما كان مؤكِّداً للاسم السابق له تبعه في العلامة الإعرابية، لأنه ليس له محل في الجمل غير هذا.

وكذا كانوا يدركون مشابهة الحال للنعت، ومفارقته له في الثبوت والدوام، وأكدوا ذلك في تحديدهم لهما، ولما كان المعنى الذي يزيده النعت في الجملة هو نعت المنعوت، ولا شيء غير ذلك تبعه في حركته الإعرابية.

ثم إن العمل النحوي اصطلاح يدل على بيان العلاقات النحوية بين الصيغ المكونة للتركيب. فكل لفظ اصطلح على تسميته عاملاً هو في الحقيقة طالب لغيره في التركيب الذي يحويه. وكل لفظ معمول هو مطلوب لغيره في التركيب الذي يحويه أيضاً. لأن التركيب لا يؤدي معنى بدون إيجاد علاقات متينة بين الصيغ المكونة له.

إضافة إلى ذلك فإن العلامات الإعرابية تساعد على توطيد العلاقة بين الألفاظ المكونة للنظم وإن لم تكن الألفاظ هي السبب في وجودها أصلاً. لأن كل ما في الأمر أن هذه العلامات لما كانت توجد بوجود اللفظ الطالب وتعدم بعدمه تَسمى اللفظ الطالب عاملاً واللفظ المطلوب معمولاً[1].

---

(1) ابن مضاء: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن، الرد على النحاة ـ ت: محمد إبراهيم البنا ـ ط1 ـ دار الاعتصام ـ القاهرة ـ 1399هـ ـ 1979، انظر مقدمة المحقق، ص 16 ـ 17.

القرائن اللفظية

القرائن اللفظية حصرها تمام حسان في:

1 ـ العلامة الإعرابية:

العلامة الإعرابية قرينة مهمة جداً في الكشف عن المعنى النحوي، ولكنها لا تكفي وحدها للكشف عنه، إذ لابد من التوكيد على أنه لا قيمة لأي قرينة بدون تضافر القرائن الأخرى معها لتحديد المعنى النحوي، وبالتالي لتوضيح المعنى في الجملة[1].

وقد عني النحويون القدامى بهذه القرينة، وعلقوا عليها أهمية كبيرة في فهم العلاقات السياقية بين الألفاظ. فيقول ابن جني معرفاً الإعراب وموضحاً لأهميته «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت، برفع أحدهما ونصب الآخر، الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه. . .»[2].

2 ـ الرتبة:

الرتبة من القرائن اللفظية التي تعين على كشف المعنى النحوي في الكلام المنظوم الذي بطبيعة الحال يتكون من مجموعة من الألفاظ لكل منها موقع أو رتبة قد تكون محفوظة وقد تكون غير محفوظة.

---

(1) تمام حسان، ص 207، وينظر المنهج الوصفي، ص 248 ـ 250.

(2) الخصائص ـ سبق ذكره، 1/35.

والرتبة المحفوظة: هي قرينة لفظية تحدد معنى الأبواب المرتبة بحسبها وهي مثل: تقدم الموصول على الصلة، والموصوف على الصفة، وتقدم حرف الجر على المجرور، والعطف على المعطوف، وتأخر البيان عن المبين، والمعطوف بالنسق عن المعطوف عليه، والتوكيد عن المؤكد، والبدل عن المبدل منه، وصدارة الأدوات في أسلوب الشرط والاستفهام والتخصيص والعرض، وغير ذلك.

الرتبة غير المحفوظة: مثل رتبة المبتدأ والخبر، فقد يتقدم الخبر على المبتدأ الذي رتبته في أكثر الأحيان التقدم على الخبر، ورتبة الفاعل والمفعول به الذي قد يتقدم على الفاعل مع أن رتبته التأخر عنه، ورتبة المفعول والفعل الذي قد يتقدم في بعض الأحيان على الفعل، ورتبة الفاعل والتمييز بعد نعم وبئس، ورتبة الحال والفعل المتصرف.

وتعد الرتبة قرينة لفظية تتضافر مع القرائن الأخرى على تعيين المعنى النحوي في التركيب المتضام لأنه لا رتبة لغير متضامين[1].

وقد أكد ابن جني على أهمية هذه القرينة عند فقدان قرينة الإعراب، إذ عندها يجب المحافظة على الرتبة حتى تكون دليلاً قوياً على كشف المعنى النحوي مع تضافر القرائن الأخرى، فيقول: «فإن قلت: فقد تقول ضرب يحيى بشرى، فلا تجد هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نحوه، قيل: إذا اتفق ما هذه سبيله، مما يخفي في اللفظ حاله، ألزم الكلام من تقديم الفاعل وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب، فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التصرف فيه بالتقديم والتأخير...»[2]. وذلك إذا وجدت قرينة معنوية تزيل اللبس عن المعنى صح التقديم والتأخير وعدم المحافظة على الرتبة نحو قولك: أكل يحيى كمثري، فهنا يصح التقديم والتأخير لأن الكمثري لا

(1) تمام حسان، ص 207 ـ 210.
(2) الخصائص ـ 1/35.

تكون إلا مأكولة، سواء تقدمت أم تأخرت، ويحيى لا يكون إلا آكلاً تقدم أو تأخر.

وكذا وجود تاء التأنيث في قولك: ضربت هذا هذه، قرينة على كشف المعنى النحوي تقدم الفاعل أو تأخر، وكذا إن وضح المعنى عن طريق التثنية أو الجمع جاز التقديم والتأخير، في مثل قولك: أكرم اليحييان البشريين، وضرب البشريين اليحيون، وهنا تظهر قرينة الإعراب دالة على المعنى النحوي بقوة، كما يمكن أن تكون قرينة الحال دالة على المعنى النحوي إذا ما أومأت إلى رجل وفرس وقلت: كلم هذا هذا فلم يجبه، فيصح تقديم المفعول وتأخير الفاعل وكذا المحافظة على الرتبة، وكذا في مثل قولك: ولدت هذه هذه، يصح تقديم المفعول وتأخيره كما يصح المحافظة على الرتبة إذا كانت الأم معروفة من البنت غير منكورة.

إضافة إلى ذلك يمكن الاعتماد على قرينة التبعية المعنوية في الكشف عن المعنى النحوي عند عدم المحافظة على الرتبة في مثل قولك: ضرب يحيى نفسُه بشرى، أو كلم بشرى العاقل معلي، أو كلم هذا وزيداً يحيى[1]، ولهذا يجب الاعتماد على تضافر القرائن للتوصل إلى كشف المعنى النحوي لأن الاعتماد على قرينة واحدة لا يفي بالغرض ولا يوصل إلى كشف المعنى النحوي في أكثر الأحيان.

3 ـ مبنى الصيغة:

قرينة لفظية ذات أهمية قصوى في فهم المعنى النحوي في الكلام، حيث إن الكلام المنظوم يحوي جملاً قد تكون اسمية، وقد تكون فعلية، وقد تكون مثبتة، وقد تكون منفية، أو استفهامية أو غير ذلك، من ضروب المعاني المراد التعبير عنها، ولكل ذلك صيغ لا يصلح غيرها مكانها، فالمبتدأ في الجملة الاسمية لا يكون إلا إسماً، والجملة الفعلية لا تتكون إلا من فعل. والفاعل

---

(1) الخصائص ـ 1/35.

والمفعول لا يكونان في الغالب إلا اسمين، كما أن الخبر والحال والنعت يطلب فيها أن تكون صفات، والتمييز يطلب فيه أن يكون اسماً نكرة جامداً، والمجرور بحروف الجر والإضافة يطلب فيه أن يكون اسماً أيضاً.

ولمعاني النفي والإثبات والاستفهام والتوكيد والعرض والتمني والترجي والشرط والتعجب والقسم والنداء، أدوات أو صيغ تدل عليها وتساعد على تحديد المعنى النحوي بوجودها.

كما أن لمعنى الصيغة صلة وثيقة بعلاقاتها السياقية، فالفعل اللازم لا يتعدى إلى مفعول، وإذا تعدى فلا بد من واسطة لذلك، في حين نجد الفعل المتعدي يتعدى بنفسه، وغير ذلك مما يدل على أن لمبنى الصيغة ومعناها أثراً نحوياً في العلاقات السياقية، وبالتالي أثراً قوياً في كشف المعنى النحوي في السياق[1].

4 ـ المطابقة:

المطابقة تكون في الصيغ الصرفية والضمائر، ولا مطابقة في الأدوات، ولا في الظروف والخوالف وتكون:

1 ـ في العلامة الإعرابية:

ويطابق فيها بين الاسمين والاسم والصفة والمضارعين المتعاطفين.

2 ـ الشخص: في التكلم والخطاب والغيبة ولكل منها ضمائر تدل عليها.

3 ـ العدد: (الإفراد والتثنية والجمع).

ولابد من التطابق بين الاسم والاسم، والصفة والصفة، والاسم والصفة والضمير المبتدأ، وإسناد الفعل الذي في جملة خبره من حيث الإفراد والتثنية والجمع، وما يعود على كل ذلك من الضمائر يكون مطابقاً له في العدد.

---

(1) تمام حسان، ص 210 ـ 211.

4 ـ النوع: (التذكير والتأنيث)

وهو أساس للأسماء والصفات والضمائر بأنواعها، وتتطابق الأفعال مع هذه الأقسام عند إسنادها إليها أو إلى ضمائرها العائدة إليها.

5 ـ التعيين (التعريف والتنكير): ولا يكونان إلا للأسماء.

والمطابقة في أي واحدة من هذه المجالات الخمسة تقوى الصلة بين المتطابقين المتضامين داخل التركيب الكلامي، ولذا تكون المطابقة قرينة لفظية تساعد على كشف المعنى النحوي في السياق[1].

5 ـ الربط:

قرينة لفظية على اتصال أحد المترابطين بالآخر، والربط ينبغي أن يتم بين الموصول وصلته، وبين المبتدأ وخبره، والحال وصاحبها، والمنعوت ونعته، والقسم وجوابه، والشرط وجوابه، ويتم الربط بالضمير العائد الذي تبدو فيه المطابقة كما يفهم منه الربط، أو بالحرف، أو بإعادة اللفظ، أو إعادة المعنى أو باسم الإشارة أو ال أو دخول أحد المترابطين في عموم الآخر. والربط بالحرف يكون كوقوع الفاء في جواب الشرط ومثلها إذا المفاجأة، وغير ذلك.

وبذلك يكون الربط في التركيب الكلامي قرينة لفظية على كشف المعنى النحوي، وبالتالي على كشف المعنى المراد التعبير عنه[2].

6 ـ التضام:

وهو أن يستلزم أحد العنصرين التحليليين النحويين المتضامين عنصراً آخر، وهنا يسمى التضام التلازم. وقد يتنافى أحد العنصرين التحليليين معه فيسمى التضام التنافي.

---

(1) تمام حسان، ص 211 ـ 213، وينظر المنهج الوصفي 251 ـ 254.
(2) تمام حسان، ص 213، وينظر المنهج الوصفي 254 ـ 257.

والتلازم يكون بين الموصول وصلته، وبين كلا وكلتا والمضاف إليهما الذي يكون معرفة مثنى، وبين حرف الجر ومجروره، والمبهم وتمييزه، و واو الحال وجملة الحال، وحرف العطف والمعطوف، والنواصب والجوازم والفعل المضارع، والجواب الذي لا يصلح شرطاً والحرف الرابط، ولا يحذف أحد المتلازمين إلا مع وجود قرينة تدل على المحذوف، فالمضاف والمضاف إليه يطلب أحدهما الآخر، ويحذف كل منهما مع وجود القرينة، وكذا المبتدأ والخبر متلازمان ويحذف كل منهما بالقرينة، والموصوف وصفته متلازمان ويحذف كل منهما مع وجود القرينة.

والتنافي قرينة سلبية على المعنى بواسطتها يستبعد أحد المتنافيين عند وجود الآخر، فبوجود ال تستبعد الإضافة المحضة، وبوجود التنوين تستبعد الإضافة بقسميها، وبوجود المضمر يستبعد نعته. وإذا وجدت كلا وكلتا تستبعد أن يكون المضاف إليهما أن يكون مفرداً أو جمعاً أو نكرة[1].

7 ـ الأداة:

قرينة لفظية ذات أهمية قصوى في تبيين المعنى النحوي وكشفه، فالأدوات منها ما يدخل على الجمل ومنها ما يدخل على المفردات. وكل منها منوط به أداء معنى معين في الجملة.

فلكل من النفي والنهي والاستفهام والتوكيد والتمني والترجي والعرض والتحضيض والقسم والشرط والتعجب والنداء وغير ذلك، أدوات تؤدي كل منها معنى من هذه المعاني.

كما أنه هناك مجموعة من الأدوات التي تدخل على المفردات كحروف الجر والعطف والاستثناء والمعية والتنفيس والتحقيق والتقليل والابتداء والنواصب والجوازم التي تجزم فعلاً واحداً. ولكل أداة من هذه الأدوات

(1) تمام حسان 216 ـ 224. وينظر المنهج الوصفي 258 ـ 260.

ضمائمها الخاصة، بحيث تطلب العنصر الذي يأتي بعدها، فتكون قرينة متعددة جوانب الدلالة، من حيث معناها الوظيفي وبتضامنها مع العناصر الأخرى داخل السياق، وبما قد يكون متفقاً مع وجودها من علامات إعرابية، مما يجعل الأداة قرينة لفظية مهمة جداً في التعليق النحوي وفي أداء المعنى، وبالتالي في تسهيل التوصل إلى المعنى النحوي[1].

8 ـ النغمة:

وهي الطريقة التي يسكلها المتكلم في نطق الجمل المعبرة عن المعنى الذي ينوي التعبير عنه، وهي قرينة لفظية من حيث إن الطريقة التي ينطق بها جملة الاستفهام الخالية من الأدوات الدالة عليه، تختلف عن النغمة التي تنطق بها جملة العرض أو الإخبار العادي، من حيث الارتفاع والانخفاض في مقاطع الكلام الذي يكوّن كل الجملة، إذ أنه لكل جملة صيغة تنغيمية خاصة بها، يستطيع المستمع أن يفهم المراد بمجرد استماعه لتلك النغمة.

وفي اللغة العربية الكثير من الاستعمالات المعتمدة على التنغيم في فهم المعنى النحوي فيها، ففي قول الشاعر: «ذو الشيب يلعب» استفهام استنكاري خال من أداة الاستفهام لأن ذا الشيب لا يلعب، ولكن المراد الاستفهام لا غير، وهذا واضح من النغمة، وكذا في قول الشاعر:

قَـالُـوا: تُحِبُّهـا؟ قُلْـتُ بَهْـرًا   عَدَدَ النَّجْمِ والحَصَى والتُّرَابِ

يفهم معنى الاستفهام من قول الشاعر «تحبها» وإن حذفت الأداة، وقد أعان التنغيم على إفهام هذا المعنى[2].

---

(1) تمام حسان، 224 ـ 225.

(2) تمام حسان، 226 ـ 228.

تاريخ مصطلح المعنى النحوي

إن مصطلح المعنى النحوي الذي استخدمه عبدالقاهر الجرجاني لم يظهر فجأة، ولم يكن عبدالقاهر أول من تفطن لوجوده وأهميته في تركيب الكلام. فقد كان محوراً للدراسات النحوية منذ نشأتها. إذ كان الخطأ في إدراك طبيعة العلاقات السياقية داخل النظم القرآني سبباً مهماً جداً في قيام الدراسات النحوية واللغوية بصفة عامة. كما كان ذلك تفطناً إلى أهمية المعنى النحوي، وإدراكاً لأهميته في الحفاظ على سلامة المعنى في النص.

إضافة إلى ذلك فقد كانت هناك إشارات إليه عند الباحثين الذين ألفوا في الإعجاز القرآني، والذين رأوا أن إعجاز القرآن الكريم في نظمه البديع ولا شيء غير ذلك.

ويعد الخطابي[1]، وهو من الباحثين في إعجاز القرآن، أول من شرح

(1) هو حمد بن إبراهيم بن الخطاب أبو سليمان الخطابي، له من التصانيف غريب الحديث، وشرح البخاري، وشرح أبي داود، والعزلة، ولد سنة تسع عشرة وثلثمائة، وتوفي سنة ثمان وثمانين وقيل ست وثمانين وثلثمائة، ينظر «السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، مطبعة عيسى البابي الحلبي - 1484هـ - 1964م، ص 546 - 547 - ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر - وفيات الأعيان - ت: محمد محيي الدين عبد الحميد - ج1 - ط1.
مكتبة النهضة المصرية - مطبعة السعادة - القاهرة - مصر - 1367هـ - 1948م، ص 453 - 455.

مدلول المعنى النحوي مطلقاً عليه اسم **الرباط**، لربطه بين الألفاظ التي يتكون منها أي نظم، وعلّق عليه أهمية كبيرة، ولم ير مزية للكلام بدونه. وبذلك كان من واضعي أساس نظرية النظم التي شرحها عبدالقاهر بعد ذلك. فقال: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: **لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم**. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً، وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه. وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم. فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصحَ المعاني...، واضعاً كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيءٌ أولى منه، ولا يُرى في صورة العقل أمرٌ أليق منه...»(1).

ولا شك أن تقسيمه للكلام على هذا الشكل يشير إلى أنه تفطن إلى أن اللفظ وحده لا يكفي ليكون الكلام فصيحاً أو بليغاً، وبالتالي معجزاً، كما أن صحة المعنى وحدها لا تكفي، ولذا اشترط وجود **اللفظ والمعنى والرباط** الذي يربط بين الألفاظ المكونة للنظم، لأن وجود اللفظ بجانب اللفظ لا يدل على شيء، ولا يعني شيئاً غير التتابع الخالي من أي تعبير، ولذا لا بد من رباط يجعل للألفاظ المتراصة معنى. ولا أظنه يعني بـ«**الرباط**» شيئاً إلا المعنى النحوي الذي يربط الألفاظ بعضها ببعض، ويجعل بعضها بسبب من بعض.

وبهذا نعرف أن الخطابي بكلامه هذا يضع الأساس الأهم من أسس نظرية النظم، وهو التنبيه إلى أن الألفاظ المتراصة لا تعني شيئاً بدون توخي نظام معين واستخدام رباط لها ناظم.

ويستمر في وضع أسس نظرية النظم فيذكر أن فضيلة اللفظ والمعنى

---

(1) الرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني ـ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ت: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ مصر ـ بدون تاريخ، ص 24 ـ 25.

والرباط القوي الذي يربط بين الألفاظ لا توجد في الكلام البشري مجتمعة، ولكنها توجد على التفرق، أي يوجد كلام لفظه حسن، وكلام معناه حسن، وكلام رباطه حسن، أما الكلام الذي يتوفر فيه حسن هذه الأمور الثلاثة مجتمعة فهو القرآن الكريم، الذي توخى فيه رب العالمين حسن اللفظ والمعنى مع الرباط الذي يربط وينظم الكلام ويجعل بعضه بسبب من بعض، مع وضع كل كلمة في موضعها الذي لا يرى شيء أولى منه، فيقول: «ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة...»[1]. فاللفظ المناسب في المكان المناسب أمر لابد منه للتعبير عن المعنى، وهذا ما نراه واضحاً عند عبدالقاهر بعد ذلك.

ثم يؤكد الخطابي على أن اللفظ المفرد لا تعود إليه المزية في البلاغة، ولا يعني شيئاً. إنما المزية تظهر عند تركيب الكلام واستخراج المعنى، فيقول: «لم نقتصر فيما اعتمدناه من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام دون ما يتضمنه من ودائعه التي هي معانيه، وملابسه التي هي نظوم تأليفه...»[2].

وبهذا يمكن القول إن الخطابي هو أول من شرح معنى **«المعنى النحوي»** معبراً عنه بلفظ الرباط. كما نرى أنه أول من وضع نظرية النظم عند علماء إعجاز القرآن، إذ تكاد هذه النظرية تكون متكاملة عنده، ولكن ينقصها الشرح والتبيين والتحليل ووضع الشواهد، وهذا ما تولاه عبدالقاهر بعد ذلك في كتابه دلائل الإعجاز، لأن الخطابي لم يكن في وضع يسمح له بالشرح، لأنه كان يضع أسس هذه النظرية وهو منشغل بالرد على آراء الملحدين والمرتدين الذين

(1) ثلاث رسائل، سبق ذكره، ص 26.
(2) ثلاث رسائل، ص 32.

كانوا يرون إعجاز القرآن في أشياء غير نظمه وتأليفه.

ثم جاء القاضي عبد الجبار[1] الذي قرر أن «. . . الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولابد من هذا الاعتبار في كل كلمة. ثم لابد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها. فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها. . .»[2].

وهنا يركز عبدالجبار على أن الكلمة المفردة لا تظهر فيها الفصاحة، فهي لا تعبر عن معنى غير المعنى المعجمي الذي وضعت له. ولهذا لا تظهر فصاحة الكلام إلا عند ضم مجموعة من الكلمات على طريقة مخصوصة يراعي فيها صفة الكلمة. وهنا ربما يريد المعنى المعجمي وربما نوع الكلمة من حيث هي اسم أو فعل أو حرف، أو من حيث هي فاعل أو مفعول أو مجرورة بحرف أو مضاف إليها أو غير ذلك. كما يراعي فيها الحركات الإعرابية التي تكتسبها الكلمة عند

---

(1) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الأسد أباذي ـ كان على مذهب الشافعي في الفروع ومذاهب المعتزلة في الأصول ـ ولي قضاء القضاة بالري، ولقبه المعتزلة بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، توفي سنة خمس عشرة وأربعمائه: ينظر (تاريخ بغداد، للبغدادي: أبي بكر أحمد بن علي ـ ج11 ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ، ص 113 ـ 115، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ـ أبي نصر عبدالوهاب علي بن عبد الكافي ـ ت: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو ـ ج5 ـ ط1 ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ بدون تاريخ، ص 97.

(2) الهمذاني: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ ج16، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ الإدارة العامة للثقافة ـ مطبعة دار الكتب ـ 1380هـ ـ 1960م، ص 199.

ضمها لكلمة أخرى أو لمجموعة من الكلمات، مع مراعاة موقع الكلمة بالنسبة للكلام الذي تقع ضمنه، أي مراعاة التقديم والتأخير، أي رتبة الكلمة في الجملة.

وبهذا نرى أن القاضي عبدالجبار في هذه الشروط الثلاثة التي أوجب مراعاتها عند الضم يركز على المعنى النحوي ويبرز أهميته، فهو لا يرى نظماً صحيحاً إلا عند مراعاة صفة الكلمة، ثم العلامة الإعرابية التي تكتسبها الكلمة وفقاً لتلك الصفة، مع التركيز على موقع الكلمة بالنسبة لبقية الكلمات المضمومة، أي رتبتها في الكلام المضموم، ولهذا فإن مزية أي كلام عند عبدالجبار ليست إلا في «الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص بالموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه...»[1].

وللتأكيد على الطريقة المخصوصة في الضم يؤكد عبدالجبار على أن اللفظة المفردة إذا كانت خارج النظم لا تعود إليها الفصاحة، لأنها إذا استعملت في سياق ما للتعبير عن معنى ما تكون فصيحة، وإذا استعملت في سياق آخر للتعبير عن معنى آخر قد لا تكون كذلك. كما أن فصاحتها تختلف باختلاف حركاتها، أي بكونها مسنداً أو مسنداً إليها، أو مفعولاً أو مجرورة أو مضافاً إليها، أو غير ذلك من الصفات التي يقتضي كل منها حركة معينة تختلف عن حركة الصفة الأخرى. ومن جهة أخرى تختلف فصاحتها باختلاف موقعها من الكلام الذي تقع ضمنه، أي إذا كانت مقدمة والكلام يقتي كونها مؤخرة، أو بالعكس، وهكذا. يقول عبدالجبار «ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى، تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً

---

(1) المغني أبواب التوحيد 16/، ص 200.

فيما ذكرناه، من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير. . .»[1].

إن القاضي عبدالجبار يركز على النظم والتفاعل بين الكلمات بعد رصفها على طريقة مخصوصة يراعي فيها دقة اختيار اللفظ، ودقة اختيار موقعه، مع أخذ كل لفظ الحركة المناسبة التي يستحقها بفعل الوظيفة التي يؤديها في الكلام.

لقد كان عبدالجبار من الذين علقوا أهمية كبيرة على المعنى النحوي، ودوره في أداء المعنى، لأن تركيزه على الطريقة المخصوصة إشارة واضحة منه إليه، والشروط التي وضعها بعد ذلك ما هي إلا شرح له ولكيفية التعويل عليه في الكلام، وهي بالتالي شرح بسيط لنظرية النظم التي وضعها الخطابي، والتي أشار فيها مباشرة إلى المعنى النحوي مطلقاً عليه اسم الرباط الذي يربط الكلام المنظوم.

ثم أتى عبدالقاهر الجرجاني[2] شارحاً دلائل الإعجاز القرآني في كتابه «دلائل الإعجاز»، جاعلاً إعجاز القرآن الكريم في نظمه وليس في أي شيء آخر. وهو يقوم في الكتاب كله بشرح نظرية النظم التي وضع أصولها النحويون، وقام بشرح بسيط لمكوناتها الخطابي وعبدالجبار. فأنكر أن يكون الفضل في فصاحة أي كلام في اللفظ منفرداً، لأن اللفظة المفردة لا تعني شيئاً غير لفظها المعجمي، بدليل «أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر. . . فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك

---

(1) المغني في أبواب التوحيد 16/، ص 200.

(2) هو عبدالقاهر بن عبد الرحمن الشيخ أبو بكر الجرجاني، كان نحوياً متكلماً على مذهب الأشعري وفقيهاً على مذهب الشافعي. من مصنفاته: المغني في شرح الإيضاح، والمقتصد في شرح الإيشاح، والعوامل المائة، والمفتاح والعمدة في التصريف. توفي سنة إحدى وسبعين وقيل أربع وسبعين وأربعمائة: ينظر «طبقات الشافعية الكبرى ـ 149/5 ـ 150 ـ وينظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ـ 106/2.

في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكوَن السببَ في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبداً أو لا تحسن أبداً. . .»[1]. فمزية الألفاظ عند عبدالقاهر تظهر «. . . في ضم بعضها إلى بعض، وتعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن ينطق بعضها في أثر بعض من غير أن يكون فيما بينها تعلق. . .»[2]. كما أن تعلق الألفاظ عند عبدالقاهر «. . . يكون فيما بين معانيها لا فيما بينها أنفسها. ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقاً فيما بين لفظين لا معنى تحتهما لم نتصور. . . ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف، وأن لا يكون في الدينا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا، لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ. . .»[3].

وهنا نلاحظ أن عبدالقاهر يرى أن المعنى المعجمي للفظ لا دخل له في الفصاحة، لأن المزية تكون في المعنى المكتسب بعد التفاعل بين الألفاظ داخل السياق، وجعل الواحدة بسبب من الأخرى، هذه مبتدأ وهذه خبر، وهذه فعل وهذا فاعل، وهكذا، فالمعول عليه هو ذلك كله، وليس نظم الألفاظ الواحد تلو الآخر كيفما اتفق بدون رباط يربط بين الألفاظ. كما أنكر أن تكون فصاحة الكلام راجعة إلى اللفظ مفرداً، أنكر أن تكون راجعة إلى المعنى وحده مهما كان جميلاً[4].

ولما كان الأمر كذلك فإن الفصاحة لا تكون إلا في نظم الكلام وفق ما يقتضيه **علم النحو**. ذلك لأن النظم عنده ليس «. . . إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها. . . وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر

(1) دلائل الإعجاز، ص 38 ـ 40.
(2) دلائل الإعجاز، ص 359.
(3) دلائل الإعجاز، ص 359.
(4) دلائل الإعجاز، ص 194 ـ 198.

في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق. وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعاً، وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، أو وهو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع. فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى: فيضع كلاًّ من ذلك في خاص معناه. نحو أن يجيء بـ «ما» في نفي الحال، وبـ «لا» إذا نفى الاستقبال، وبـ « إن» فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ «إذا» فيما علم أنه كان. وينظر في الجمل الذي تسرد فيعرف موضع الفصل فيما بينها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع ثم، وموضع «أو» من موضع «أم»، وموضع «لكن» من موضع «بل»، ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله. وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار، فيضع كلاًّ من ذلك في مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له.

هذا هو السبيل. فلست بواجد شيئاً يرجع، صوابه، إن كان صواباً، وخطؤه، إن كان خطأً، إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له. فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه...»[1].

(1) دلائل الإعجاز، ص 64 ـ 65.

إذن هذه هي النتيجة التي توصل إليها عبدالقاهر بعد استقراء كتب النحويين وعلماء الإعجاز القرآني. فقد توصل إلى أن المعنى النحوي هو الرباط الذي يربط الكلمات المكونة لأي نظم، وبدونه تكون كالخرزات خارج الخيط لا يجمعها إلا كونها خرزات فقط. ولهذا لم يجعل النظم شيئاً إلا «. . . توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النحو معاني الألفاظ فيتصور أن يكون لها تفسير، وجملة الأمر أن النظم إنما هو: أن «**الحمد**» من قوله تعالى: **﴿الحمد لله رب العالمين* الرحمن الرحيم﴾** مبتدأ، (ولله) خبر، و«**رب**» صفة لاسم اللَّه تعالى، ومضاف إلى العالمين، و«**العالمين**» مضاف إليه، و«**الرحمن الرحيم**» صفتان **كالرب**. . . فانظر الآن هل يتصور في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون **الحمد** مبتدأ معنى لفظ الحمد؟ أم يكون كون رب صفة، وكونه مضافاً إلى العالمين معنى لفظ الرب؟»[1].

وعليه فإن المعنى النحوي عند عبدالقاهر يقوم على التعليق، أي تعليق الألفاظ بعضها ببعض، وجعل الواحدة بسبب من أختها. وهذا لا يكون إلا بأن «تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيداً له أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً، وأن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس»[2].

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 347.

(2) دلائل الإعجاز، ص 44 ـ 45.

وبما أن موضوع الكتاب شرح لدلائل الإعجاز في القرآن الكريم، التي رأى عبدالقاهر أنها في نظمه، وليست في أي شيء آخر، ينتهي عبدالقاهر إلى تقرير ذلك، بعد أن سار في كتابه كله على شرح نظرية النظم الذي ليس شيئاً إلا توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الألفاظ، فيقرر أنه «. . . إذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وإنا، إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلمة المفردة سلكاً ينظمها وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه. . . »(1).

فالقرآن الكريم معجز بنظمه الذي توخي فيه المعنى النحوي بشكل لا مثيل له. فكل كلمة في مكانها متآلفة مع ما قبلها وما بعدها، تعبيراً عن المعنى أو المعاني التي نظمت من أجلها.

تطبيق فكرة المعنى النحوي عند عبدالقاهر:

وبعد أن بين عبدالقاهر أهمية المعنى النحوي في الدلالة على المعنى في الكلام، قام بتطبيق فكرته متناولاً بعض الاستعمالات في الكلام العربي شعراً ونثراً وفي القرآن الكريم، ليبين كيفية ربط المعنى النحوي للنظم، وإن لم يشر إلى ذلك مباشرة. ولكن هذا هو الواضح من شواهده. فبمعرفة علاقات الألفاظ بعضها ببعض يمكن التوصل إلى المعنى المراد من التركيب، كما أن الخطأ في معرفة تلك العلاقات يؤدي في كثير من الأحيان إلى غير المعنى المراد، فيحصل لبس لدى المخطىء، فتنتفي أهمية الكلام المنظوم.

ومن الموضوعات التي تناولها والتي تظهر فيها أهمية المعنى النحوي:

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 300.

1 ـ الحذف والتقدير:

فالحذف في الجملة العربية عند عبدالقاهر: «باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر. فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبن...»[1].

ومن أمثلة الحذف قول الشاعر:

اعتادَ قلبَك من ليلى عوائدُه   وهاج أهواءَك المكونةَ الطللُ
ربْعٌ قواءٌ أذاعَ المعصراتِ به   وكل حيرانَ سارٍ ماؤهُ خَضِلُ

والمعنى: ذاك ربع قواء، أو هو ربع، على تقدير مبتدأ محذوف، لأن المعنى كما ينقل عن شيخه ليس على أن الربع بدل[2] من الطلل، لأن الربع أكثر من الطلل، والشيء يبدل مما هو مثله أو أكثر منه، فأما أن يبدل الشيء من أقل منه فلا يجوز، وهذه طريقة العرب إذا ذكروا المنازل والديار، فكأنه يريد أنهم يحذفون المبتدأ عادة، وعليه فإن تلك العادة قرينة على تقدير المحذوف، كما في قول الشاعر:

هَلْ تعرفُ اليومَ رسمَ الدارِ والطللاَ   كما عَرَفْتَ بجَفْنِ الصَّيْقَلِ الخِللا
دارٌ لمــوَّةَ إذ أهلــي وأهلُهــم   بالكانسيةِ نرعَى اللهوَ والغَزَلاَ

والمعنى: تلك دار[3].

ويذكر عبدالقاهر أن العرب يضمرون المبتدأ، فيرفعون، كما يضمرون الفعل، كما في قول الشاعر:

(1) دلائل الإعجاز، ص 112.
(2) البدل هو «التابع المقصود وحده بالحكم المنسوب إلى تابعه، من غير أن تتوسط ـ في الأغلب ـ واسطة لفظية بين التابع والمتبوع». ينظر النحو الوافي عباس حسن 3/664.
(3) دلائل الإعجاز، ص 112.

دِيـارَ ميـةَ ذي مـيٌّ تسـاعفُنَـا   ولا يَرَى مثلَها عَجمٌ ولا عربُ

والمعنى على تقدير فعل: اذكر ديار مية[1]. وكأنه يعد العلامة الإعرابية دليلاً قوياً على تقدير المحذوف ونوعه.

وعند حديثه عن حذف **المفعول** أشار إلى أن الناس تختلف أغراضهم في ذكر الأفعال المتعدية. فهم قد يذكرونها مع عدم ذكر المفعول، لأنهم يريدون الاقتصار على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين، كما في قوله تعالى: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾[2]. والمعنى هل يستوي من له علم، ومن لا علم له، من غير أن يقصد النص على معلوم. وكقوله تعالى: ﴿**وأنه هو أضحك وأبكى* وأنه هو أمات وأحيى**﴾[3]. وقوله ﴿**وأنه هو أغنى وأقنى**﴾[4]. والمعنى: هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناء، وهكذا. ففي مثل هذا لا يعدي الفعل لأن الغرض إثبات المعنى فعلاً للشيء، والإخبار بأن من شأنه أن يكون منه أو لا يكون إلا منه، أو لا يكون منه، فإذا عدي انتقض الغرض وتغير المعنى[5].

وقد يحذف المفعول المقصود المعلوم لدليل الحال عليه، كما في قول الشاعر:

شجـوُ حُسَـادِهِ، وغيـظُ عِـدَاهُ   أَنْ يَـرَى مبصـرٌ، وَيَسْمَـعَ وَاعٍ

والمعنى: أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه[6].

وقد يكون هناك مفعول محذوف لأنه ليس للفعل الذي ذكر مفعول سواه،

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 113، وينظر في حذف المبتدأ أيضاً الدلائل، ص 114 ـ 117.

(2) سورة الزمر، الآية: 9.

(3) سورة النجم، الآية: 43.

(4) سورة النجم، الآية: 48.

(5) دلائل الإعجاز، ص 119.

(6) دلائل الإعجاز، ص 120.

بدليل الحال، وذلك حتى يتأكد إثبات الفعل للفاعل، كما في قول الشاعر:

فلو أَنَّ قَوْمِي أَنْطَقَتْنِي رِمَاحُهُمْ   نَطَقْتُ، وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتِ

والمعنى: ولكن الرماح أجرتني، والمفعول هو ضمير المتكلم، وهو معروف بدلالة الحال، ولكن ذكره ينقص غرض الشاعر، وهو إرادته أن يثبت أنه كان من الرماح إجرار وحبس الألسان عن النطق، وأن يصحح وجود ذلك، ولو ذكر المفعول ربما توهم أنه لم يرد إلا أن يكون المعنى أن الرماح أجرته(1).

وكما في قول الشاعر:

جَزَى اللهُ عَنَّا جَعْفَرًا حِينَ أُزْلِقَتْ   بِنَا نَعْلُنا في الواطِئِينَ فَزَلَّتِ
أَبَـوا أَنْ يَمَلُّـونَـا ولـو أَنَّ أُمَّنَـا   تُلاقِـي الـذي لاَقَـوْهُ مِنَّا لَمَلَّـتِ
هُمُ خَلَطُونَا بالنُّفُوسِ وَأَلْجَؤُوا   إلـى حُجُـرَاتٍ أَدْفَـأَتْ وَأَظَلَّـتِ

والمعنى: لملتنا، وألجؤونا إلى حجرات أدفأتنا وأظلتنا. ولكن حذف المفعول بداع من المعنى، لأن الشاعر لا يهتم بذكر المفعول قدر اهتمامه بإثبات أن هذه الأفعال التي ذكرت من صفة الفاعلين(2).

وذكر المفعول يؤدي إلى أن الحكم الذي في الفعل لا يختص إلا بهذا المفعول فقط، أما عدم ذكره فإنه يجعل هذا الحكم عاماً. كما في قوله تعالى: **﴿ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون، ووجد من دونهم امرأتين تذودان، قال: ما خطبكما؟ قالتا: لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير، فسقى لهما ثم تولى إلى الظل﴾**(3). والمعنى: وجد عليه أمة من الناس يسقون **أغنامهم أو مواشيهم**، وامرأتين تذودان **غنمهما**، وقالتا لا نسقي **غنمنا**، فسقى لهما **غنمهما**. وذلك لأن المعنى على إثبات أنه كان من الناس في تلك الحال سقي ومن المرأتين ذود، وأنهما قالتا: لا يكون منا سقي حتى يصدر الرعاء،

(1) دلائل الإعجاز، ص 121.
(2) دلائل الإعجاز، ص 122.
(3) سورة القصص، الآية: 23 ـ 24.

وأنه كان من موسى عليه السلام بعد ذلك سقي، فالغرض ليس تبيين أن المسقي إبل أو غنم، وإنما على إثبات هذه الأفعال[1].

وكما في قوله تعالى: ﴿**ولو شاء الله لجمعهم على الهدى**﴾[2]. والمعنى: ولو شاء اللَّه أن يجمعهم على الهدى، لجمعهم. وقوله: ﴿**ولو شاء لهداكم أجمعين**﴾[3]. والمعنى: ولو شاء أن يهديكم أجمعين لهداكم[4]. لدلالة المذكور على تقدير المفعول المحذوف، فكان قرينة على التقدير، كما أن قرينة الصيغة وهي الفعل المتعدي كانت قرينة على التقدير أيضاً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**ولو نشاء لقلنا مثل هذا**﴾[5]. والمعنى: ولو نشاء أن نقول مثل هذا لقلنا. وكذا قوله: ﴿**فإن يشأ الله يختم على قلبك**﴾[6]. والمعنى: فإن يشأ اللَّه أن يختم على قلبك يختم. وقوله تعالى: ﴿**من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم**﴾[7]. والمعنى[8]: من يشأ اللَّه ضلالته يضلله، ومن يشأ أن يجعله على صراط مستقيم يجعله، أو من يشأ هدايته يجعله على صراط مستقيم. وذلك بدلالة الفعل المتعدي، ودلالة المذكور على تقدير المحذوف.

وفي تقدير المحذوفات دلالة على أن عبدالقاهر الأشعري المذهب يخالف المعتزلة في أن إرادة الله لا تتعلق إلا بالخير فقط، وأن الشر هو عمل الإنسان، والله لا يريده، ولذا يحاسبه عليه.

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 124.
(2) سورة الأنعام، الآية: 35.
(3) سورة النحل، الآية: 9.
(4) دلائل الإعجاز، ص 126.
(5) سورة الأنفال، الآية: 31.
(6) سورة الشورى، الآية: 24.
(7) سورة الأنعام، الآية: 39.
(8) دلائل الإعجاز، ص 127.

ويظل المعنى هو الحكم علىَ ذكر المفعول وحذفه، ففيما سبق حذف المفعول وكان حذفه بداع من المعنى، أما إذا استلزم الأمر فإنه يجب ذكر المفعول به، وخاصة إذا كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً، كما في قول الشاعر:

ولو شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ   عَلَيْهِ، ولَكِنْ سَاحةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

وفي قول الرجل يخبر عن عزة نفسه: لو شئت أن أرد على الأمير رددت[1].

فروق الخبر:

الأول: خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه. وهو خبر المبتدأ. كما في قولك: زيد منطلق. والفاعل في قولك: خرج زيد.

والقسم الثاني: خبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيد في خبر آخر سابق له، وهو الحال، كقولك: جاءني زيد راكباً. وذلك لأن الحال خبر في الحقيقة لأنها تثبت المعنى لذي الحال، كما يثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل. فقولك: «**راكباً**» أثبت الركوب لزيد زيادة على إثبات المجيء له. وهو جعله بهذه الهيأة في مجيئه. فابتدأت بإثبات المجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجيء، وبشرط أن يكون في صلته[2].

ثم فرق عبدالقاهر بين المعنى المنبثق عن المعنى النحوي عندما يكون الخبر **اسماً**، والمعنى عندما يكون الخبر **فعلاً**. وذلك أن موضوع الاسم أن تثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء، أما الفعل فموضوعه أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء.

(1) دلائل الإعجاز، ص 126 ـ 127.
(2) دلائل الإعجاز، ص 132 ـ 133.

ففي قولك: زيد منطلق. فقد أثبت الانطلاق فعلاً لزيد من غير إرادة التجديد، أو كونه يحدث منه شيئاً فشيئاً، بل المعنى فيه كالمعنى في قولك: زيد طويل وعمرو قصير. وكذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد﴾[1]، حيث حصل بالتعبير بالاسم معنى لا يحدث إذا عبر بالفعل، فلا يخفى امتناع الفعل هنا لأن القول: كلبهم يبسط ذراعيه لا يؤدي الغرض، وذلك لأن الفعل يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاولة وتزجية فعل ومعنى يحدث شيئاً فشيئاً، فالغرض من التعبير بالاسم في هذه الآية تأدية هيأة الكلب.

أما الخبر الفعلي في مثل قول الشاعر:

لَعَمْرِي لَقَدْ لاَحَتْ عيونٌ كثيرةٌ ... إلى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفَاعٍ تَحَرَّقُ
تُشَبُّ لِمَقْرُورَيـنِ يَصْطَلِيَانِهَا ... وَبَاتَ على النارِ النَّدَى والمحلَّقُ

فقد عبر الشاعر بالفعل «تحرق» للتعبير عن أن هناك موقداً يتجدد منه الإلهاب والإشعال حالاً بعد حال. وإذا قيل «متحرقة» كان المعنى أن هناك ناراً قد ثبتت لها وفيها هذه الصفة.

وكذا في قول الشاعر:

أَوَ كلمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قِبِيلَةٌ ... بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ

فقد عبر الشاعر بالفعل «يتوسم» لأن المعنى على توسم وتأمل ونظر يتجدد من العريف هناك حالاً فحالاً، ولو قيل: بعثوا إليّ عريفهم متوسماً، لم يفد ذلك المعنى حق الإفادة.

ومنه قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾[2]. فالفعل «يرزقكم» يدل على تجدد الرزق من الله تعالى حالاً بعد

---

(1) سورة الكهف، الآية: 18.
(2) سورة فاطر، الآية: 3.

كتابخانه تخصصي
تاسيس ١٣٧٦

حال. ولو قيل: هل من خالق غير اللهَ رازق لكم، لكان المعنى غير ما أريد[1].

وعلى ذلك «لا ينبغي أن يغرك أنا إذا تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم، كما نقول: في «زيد يقوم» إنه في موضع «زيد قائم». فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيهما استواء لا يكون من بعده افتراق، فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلاً والآخر اسماً، بل كان ينبغي أن يكونا جميعاً فعلين أو يكونا اسمين»[2].

ثم يفرق عبدالقاهر بين المعنى المنبثق عن المعنى النحوي الذي يربط بين الجمل: زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد. إذ أن من يقول: «زيد منطلق» كان كلامه مع من لم يعلم أن انطلاقاً كان لا من زيد ولا من عمرو، أما من يقول: «زيد المنطلق» فإنه كلامه يجب أن يكون مع من عرف أن انطلاقاً كان، إما من زيد وإما من عمرو، وهذا القول يثبت أن الانطلاق كان من زيد دون غيره... وعند تأكيد هذا يدخل الضمير المسمى فصلاً بين الجزأين ويكون التركيب: زيد هو المنطلق[3].

أما المعنى عند تقديم اسم الفاعل «المنطلق» وقولك: «المنطلق زيد» فإنه يكون كلاماً مع من رأى إنساناً ينطلق بعيداً، فلم يعلم أن أزيد هو أم عمرو، فيكون تقديم «المنطلق» بياناً لشخص المنطلق، أي أنه زيد وليس عمراً[4]. وعليه «فمتى رأيت اسم فاعل أو صفة من الصفات قد بدىء به فجعل مبتدأ، وجعل الذي هو صاحب الصفة في المعنى خبراً، فاعلم أن الغرض هناك غير الغرض إذا كان اسم الفاعل أو الصفة خبراً، كقولك: زيد المنطلق[5].

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 136.

(2) دلائل الإعجاز، ص 136.

(3) دلائل الإعجاز، ص 136 ـ 137.

(4) دلائل الإعجاز، ص 144.

(5) دلائل الإعجاز، ص 144.

الفصل والوصل:

أكد عبدالقاهر على أهمية معرفة مواضع الفصل والوصل في الجمل لأن «العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل، من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها، والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى، من أسرار البلاغة، ومما لا يأتي لتمام الصواب فيه إلا الإعراب الخلص والأقوام طبعوا على البلاغة وأوتوا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد...»[1].

ويرى عبدالقاهر أن العطف على الجمل التي لها محل من الإعراب أمر سهل ولا إشكال فيه، إذ هنا لابد من وجود الواو التي تفيد الإشراك في الحكم. فإذا قلت: «مررت برجل خلقه حسن وخلقه قبيح» كنت قد أشركت الثانية في حكم الأولى، وذلك الحكم هو كونها في موضع جر بأنها صفة للنكرة.

أما الإشكال فيظهر عند العطف على الجمل التي لا موضع لها من الإعراب كقولك: زيد قائم وعمرو قاعد، والعلم حسن والجهل قبيح. فهنا لا يوجد حكم نزعم أن الواو جاءت للجمع بين الجملتين فيه، ولكن هناك أمراً يحصل معه معنى الجمع وذلك لا نقول: زيد قائم وعمرو قاعد، حتى يكون عمرو بسبب من زيد، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني. ولذا لا يصح أن تقول: خرجت اليوم من داري وأحسن الذي يقول بيت كذا[2].

ويؤكد عبدالقاهر على أن في الأسماء ما يصل الاسم بالاسم قبله فيستغني بصلة معناه عن واصل يصله ورابط يربطه كالصفة والتأكيد. وكذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف يربطها، كما في قوله تعالى: ﴿**إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم**

(1) دلائل الإعجاز، ص 170.

(2) دلائل الإعجاز، ص 171 ـ 173.

تنذرهم لا يؤمنون. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهذا عذاب أليم﴾[1]. فقوله «**لا يؤمنون**» تأكيد لقوله: **﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾** وقوله **﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾** تأكيد ثان.

وكذا قوله تعالى: **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله﴾**[2] فقال تعالى: «**يخادعون**» ولم يقل «**ويخادعون**» لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم آمنا من غير أن يكونوا مؤمنين، ولذا فإن قوله يخادعون تأكيد لكلام سابق هو في معناه.

وقوله تعالى: **﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا: آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنا معكم إنما نحن مستهزئون. الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾**[3] فقوله: «**إنما نحن مستهزئون**» توكيد لقوله «**إنا معكم**» فكما لا يكون إنا لم نفارقكم شيئاً غير أنا معكم، كذلك لا يكون «**إنما نحن مستهزئون**» غيره، ولم يعطف قوله تعالى: **﴿الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾** على قوله «**إنما نحن مستهزئون**» مع أنه ليس بأجنبي منه، وهو نظير ما جاء معطوفاً من قوله تعالى: **﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾** وقوله «**ومكروا مكر الله**»، وذلك بداع من المعنى لأن قوله: «**إنما نحن مستهزئون**» حكاية عنهم أنهم قالوا وليس بخبر من اللّه تعالى، وقوله «**الله يستهزىء بهم**» خبر من اللّه تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم، ولهذا امتنع العطف لأنه لا يجوز أن يعطف الذي هو خبر من اللّه تعالى على ما هو حكاية عنهم، والأمر ليس كذلك في قوله تعالى: **﴿يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكرا الله﴾** إذ صح العطف لأن الكلامين كليهما خبر من اللّه تعالى وليس بحكاية عنهم.

وكذا لا يجوز أن يعطف قوله تعالى: **﴿الله يستهزىء بهم﴾** على قوله:

---

(1) سورة البقرة، الآية: 6 ـ 7.

(2) سورة البقرة، الآية: 8 ـ 9.

(3) سورة البقرة، الآية: 14 ـ 15.

«**قالوا**» من قوله: «**قالوا إنا معكم**» وذلك أن «**قالوا**» في هذه الآية جواب شرط، ولو عطف قوله: «**الله يستهزىء بهم**» عليه للزم دخوله في حكمه من كونه جواباً لأنه إذا عطف على جواب الشرط شيء بالواو كان الأمر فيه على ضربين:

الأول: أن يكونا شيئين يتصور وجود كل واحد منهما دون الآخر مثل قولك: إن تأتني أكرمك أعطك وأكسك.

والثاني: أن يكون المعطوف شيئاً لا يكون حتى يكون المعطوف عليه، ويكون الشرط لذلك سبباً فيه بواسطة كونه سبباً للأول مثل قولك: إذا رجع الأمير إلى الدار **استأذنته** وخرجت، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، ولذا فإن الرجوع سبب الخروج من حيث كونه سبباً في الاستئذان، ويكون المعنى على هذا، إذا رجع الأمير استأذنت، وإذا استأذنت خرجت.

ولهذا فإنه لو عطف قوله تعالى: ﴿**الله يستهزىء بهم**﴾ على قوله: «**قالوا**» كان الأمر كما في الضرب الثاني وكان المعنى: ﴿**وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون**﴾ فإذا قالوا ذلك ستهزأ اللَّه بهم ومدهم في طغيانهم يعمهون، وهذا لا يجوز لأن الجزاء إنما هو على الاستهزاء وفعلهم له، وإرادتهم إياه في قولهم: **آمنا**، لا على أنهم حدثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزئون، والعطف على **قالوا** يقتضي أن يكون الجزاء على حديث النفس بالاستهزاء لا عليه نفسه، وهذا ليس مقصوداً لأن العقاب على اعتقاد ذلك لا على قوله بدون أن يقترن بالاعتقاد والنية، ولهذا لابد أن يكون قوله: ﴿**الله يستهزىء بهم ويمدهم**﴾ مبتدأ غير معطوف أي مستأنف وأن يكون في حكم جواب سائل عن مصير المستهزئين قولاً وفعلاً[1].

وكذا في قوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا: إنما نحن مصلحون* ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون**﴾[2]. جاء قوله: ألا

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 175 ـ 182.

(2) سورة البقرة، الآية: 11.

إنهم هم المفسدون مستأنفاً مفتتحاً بألا لأنه خبر من اللّه تعالى بأنهم كذلك، ولم يعطف على قوله تعالى: ﴿إنما نحن مصلحون﴾ لأنه حكاية عن اليهود، ولو عطف لدخل قوله ﴿ألا إنهم هم المفسدون﴾ في الحكاية، ولصار خبراً من اليهود ووصفاً منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولصار المعنى: قالوا: إنما نحن مصلحون وقالوا إنهم هم المفسدون. وهذا لا يصح[1].

وبهذا يكون الفصل والوصول معنى نحوياً جميلاً له أهمية كبيرة في الإفهام الذي من أجله صيغ الكلام، وتكون معرفته أمراً في منتهى البلاغة كما يقول عبدالقاهر.

التقديم:

قرر عبدالقاهر أن التقديم على وجهين:

أ ـ تقديم يقال على نية التأخير: وهو كل مقدم أقر مع التقديم على حكمه الذي كان عليه. كخبر المبتدأ والمفعول، إذا قُدِّم على الفاعل، كقولك: منطلق زيد، وضرب عمرا زيد.

ب ـ تقديم لا على نية التأخير: ولكن على أن ينقل الشيء عن حكم إلى حكم، ويجعل باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه. كالأمر في اسمين يحتمل كل منهما أن يكون المبتدأ، ويكون الآخر خبر له، فيقدم تارة هذا، وأخرى ذاك. كقولك: زيد المنطلق، والمنطلق زيد، وضربت زيداً، وزيد ضربته. وذلك إرادة العناية والاهتمام بالمقدم[2].

وقد استشهد عبدالقاهر بكلام سيبويه عن الفاعل والمفعول وتقديم أحدهما على الآخر الذي ذكر فيه: **«كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بشأنه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم»**[3]. وذلك لأنه يناقش التقديم

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 179.

(2) دلائل الإعجاز، ص 83 ـ 84.

(3) دلائل الإعجاز، ص 84، وينظر الكتاب، 1/34.

والتأخير نقاشاً نحوياً يعتمد على تفاعل المقدم والمؤخر في الكلام بعضه مع بعض، في رباط من المعنى النحوي، الذي يعطي لكل من المقدم والمؤخر وظيفة حسب ما يقتضيه المعنى المراد التعبير عنه.

فإذا قدم الفعل مع همزة الاستفهام في مثل قولك: أفعلت؟ فإن المعنى يدل على الشك في الفعل، والسؤال يكون عن صحة وقوعه، أما إذا قدم الاسم في مثل: أأنت فعلت؟ فإن المعنى يدل على الشك في الفاعل والتردد فيه. كما في قوله تعالى: ﴿**أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم**﴾[1]. فالمعنى مع تقديم الاسم يدل على أن الشك كان في الفاعل أهو إبراهيم عليه السلام أم لا. لأنهم لا يشكون في الفعل الذي ثبت وقوعه أمامهم. وإنما الشك كان في الفاعل[2].

كما أن المعنى مع تقديم الفعل قد يكون على إنكار أن يكون الفعل قد وقع من أصله كما في قوله تعالى: ﴿**أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا، إنكم لتقولون قولاً عظيما**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**أصطفى البنات على البنين ما لكم كيف تحكمون**﴾[4]، وكذلك الأمر في تقديم الاسم كما في قوله تعالى: ﴿**قل آلله آذن لكم**﴾[5] والإذن راجع إلى قوله تعالى: ﴿**قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتكم منه حراماً وحلالا**﴾[6]، والمعنى على إنكار أن يكون من الله تعالى إذن فيما قالوه[7]. وكذا الأمر في تقديم المفعول به، قد يكون على الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يوقع به مثل ذلك الفعل،

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 62.
(2) دلائل الإعجاز، ص 87 ـ 89.
(3) سورة الإسراء، الآية: 40.
(4) سورة الصافات، الآية: 153.
(5) سورة يونس، الآية: 59.
(6) سورة يونس، الآية: 59.
(7) دلائل الإعجاز، ص 89 ـ 90.

كما في قوله تعالى: **﴿قل أغير الله أتخذ ولياً﴾**[1]، وقوله عز وجل **﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون﴾**[2] حيث قدم المفعول «غير» وكان المعنى على إنكار التجرؤ على اتخاذ غير اللَّه ولياً ودعوة غيره تعالى، أما إذا قدم الفعل في مثل قولك: أأتخذ غير اللَّه ولياً. فإن الإنكار يتناول الفعل فقط ولا يزيد على ذلك[3].

أما تقديم الفعل مع النفي في مثل قولك: ما فعلت. فإن المعنى فيه على أنك نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، أما إذا قدم الاسم في مثل قولك: ما أنا فعلت. فإن المعنى على نفي أنك فعلت فعلاً ثبت أنه مفعول[4]. وكذا فإن المعنى مع تقديم النكرة على الفعل يختلف عن المعنى مع تقديمه عليها، حيث إنه في قولك: أجاءك رجل؟ يكون المعنى على أنك تريد أن تسأل عن مجيء من أحد الرجال إلى المسؤول. أما المعنى في تقديم النكرة في مثل قولك: أرجل جاءك؟ فإنه على أنك تسأل عن جنس من جاء: أرجل هو أم امرأة[5].

وتظهر مزية المعنى المنبثق عن تقديم شيء على آخر عند عبدالقاهر إذا احتمل ظاهر الكلام غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر، كما في قوله تعالى: **﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾**[6] والمعنى: أنهم جعلوا الجن شركاء عبدوهم مع اللَّه تعالى، وزاد تقديم الشركاء معنى آخر وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون للَّه شريك، لا من الجن ولا من غير الجن، لأن التقدير مع التقديم: أن «**شركاء**» في موضع المفعول الأول لجعل، و«**للَّه**» في موضع المفعول الثاني، ويكون الجن على تقدير كلام ثان، فكأنه سئل: فمن جعلوا شركاء للَّه تعالى؟ فقيل: الجن.

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 14.
(2) سورة الأنعام، الآية: 40.
(3) دلائل الإعجاز، ص 95 ـ 96.
(4) دلائل الإعجاز، ص 96.
(5) دلائل الاعجازو ص 109.
(6) سورة الأنعام، الآية: 100.

ولما كان الشركاء مقدماً مفعولاً أول لجعل، ولله مفعولاً ثانياً، فإن الإنكار وقع على كون شركاء لله تعالى على الإطلاق، من غير اختصاص شيء دون آخر. ولذا فإن اتخاذ الشريك من غير الجن قد دخل في الإنكار دخول اتخاذه من الجن. لأن الصفة إذا ذكرت مجرة غير مجراة على شيء كان الذي يعلق بها من النفي عاماً في كل ما يجوز أن تكون له الصفة، وهذا المعنى ينعدم إذا أخر الشركاء، وقيل: وجعلوا الجن شركاء لله. وكان الجن مفعولاً أول والشركاء مفعولاً ثانياً. إذ إنه لا يقع أي إنكار على اتخاذ شركاء لله تعالى لا من الجن ولا من غيرهم، ويكون لفظ الشركاء مخصوصاً غير مطلق من حيث كان محالاً أن يجري خبراً من الجن، ثم يكون عاماً فيهم وفي غيرهم. ولذا احتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى الجن خصوصاً أن يكونوا شركاء دون غيرهم[1].

ولما كان التقديم والتأخير أو ما يسمى الرتبة غير المحفوظة عند النحويين، يشكل عاملاً مهماً في توجيه المعنى وقوته، ولما كان المعنى النحوي وتفاعل الألفاظ بعضها مع بعض داخل السياق هو الذي يعول عليه في توجيه المعنى العام المراد من السياق، ولما كان ترتيب الألفاظ داخل السياق له هذه الأهمية التي رأيناها، فإنني أميل إلى أن الرتبة غير المحفوظة تعد معنى نحوياً هاماً جداً، لا يمكن إنكاره في توجيه المعنى داخل السياق إذ إنها لا تقل أهمية عن المعاني النحوية الأخرى كالجر والإضافة والخبرية والابتداء والمفعول به وغيرها.

(1) دلائل الإعجاز، ص 221 ـ 222.

المعنى النحوي أساس نظرية
النظم عند النحويين

إذا نظرنا إلى الموضوعات التي تناولها عبدالقاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز نجد أنها موضوعات طرقها النحويون قبله، وأشبعوها بحثاً ودراسة وشواهد. فقد ناقشوا الحذف والتقدير والتقديم والتأخير وأضرب الخبر والفصل والوصل والتعريف والتنكير وغير ذلك. ولكنهم لم ينصوا على النظم ولم يقولوا: إنهم ينشِئون نظرية فيه، مع أنهم كانوا يدرسون أوجه النظوم المختلفة التي تطرأ على الكلام أو التي يستخدمها العربي في لغته، من خلال دراسة لغة العرب التي جمعوها ودرسوها لإنشاء القواعد اللغوية التي باتباعها يحترز المتكلم من الخطأ في كلامه. وذلك لأنهم يريدون تقويم الاستعمال اللغوي من خلال القواعد التي صاغوها من الاستعمال.

وإذا كان عبدالقاهر يرى أن النظم توخي المعنى النحوي فيما بين الكلم، فإن النحويين قبله درسوا الاستعمالات اللغوية المتوخي فيها المعنى النحوي، ودرسوا العلاقات بين الألفاظ المكونة للنظوم، وقاسوا الأشباه والنظائر بعضها على بعض ليستطيعوا بعد ذلك أن يستخلصوا القواعد. ولهذا نجدهم يقدرون الفعل الناصب المحذوف، ويقدرون المفعول للفعل المتعدي، والمبتدأ للخبر، والخبر للمبتدأ، وغير ذلك من التقديرات التي يفرضها المعنى النحوي في التركيب. كما نجدهم يناقشون قضية التقديم والتأخير في الجمل بناء على القواعد النحوية التي استقوها من كلام العرب، وبناء على المعنى النحوي الذي

يحكمه المعنى العام في التركيب في أكثر الأحيان، وقسموا التقديم إلى تقديم على نية التأخير، وتقديم ليس على نية التأخير. وقالوا إن الجملة الاسمية مثلاً تتكون من مبتدأ في أول الجملة وخبر يأتي بعده. وإذا تقدم الخبر قيل: إنه مقدم على نيه التأخير. والجملة الفعلية تتكون من فعل في أولها ثم فاعل ثم مفعول أول أو ثان أو ثالث، حسب تعدية الفعل. وإذا خولف هذا الترتيب، وتقدم المفعول على الفاعل أو الفعل، قيل إنه مقدم، وهو على نية التأخير. كما درسوا الزيادة وحكموا على بعض الحروف والأسماء بالزيادة، لأنها ما دخلت الجملة إلا لتوكيد المعنى، وليس لها أي دخل في المعنى النحوي داخلها. كما ناقشوا التعريف والتنكير وأثرهما في المعنى. والفصل والوصل وعبروا عنه بالاستئناف أو الابتداء. كذا تعرضوا لأضرب الخبر والفروق بينها وأهميتها في المعنى.

وهنا لا بد من التنويه إلى أن كل هذه الدراسات التي قام بها النحويون للكلام المنظوم تعد بحثاً في المعنى النحوي الذي يربط الألفاظ بعضها ببعض. ويعد النحويون **أول** من نص على **مصطلح المعنى النحوي** أو معاني النحو على يد النحوي **أبي سعيد السيرافي**، كماسنرى. مع ملاحظة أن أياً منهم لم ينص على أنه يريد إنشاء نظرية في النظم. ولكن هذا لا يمنع أن يكون النحويون أول من تفطن إلى نظرية النظم، وأول من بحث في المعنى النحوي، وأدرك أهميته وربطه فيما بين الكلم، وعليه يمكن القول أن نظرية النظم نحوية المنبت، والنحويون سبقوا علماء البلاغة إليها، ودرسوا المعنى النحوي، ولم يكن لعلماء البلاغة إلا فضل إطلاق لفظ نظرية النظم على الدراسات التي قام بها النحويون وابتدؤوا البحث فيها.

وبعدُ أريد أن ألقي الضوء على البذور الأولى لنظرية النظم، وعلى الدراسات النحوية في المعنى النحوي عند النحويين ليكون هذا دليلاً على ما أقول.

لقد كان الخليل بن أحمد الفراهيدي[1] من المسهمين في وضع أصول نظرية النظم، وذلك من خلال اهتمامه بالمعنى النحوي في التراكيب التي تعرض لها. فقد كان له سبق في تناول بعض الموضوعات التي تناولها عبدالقاهر الجرجاني في كتابه عند تطبيقه لنظريته.

ففي الحذف والتقدير يقدر الخليل فعلاً ناصباً لقوله تعالى «خيراً» في قوله: ﴿**انتهوا خيراً لكم**﴾[2] لأنه حين قال تعالى: «**انتهوا**» دل على أنه يحملهم على أمر آخر أو يأمرهم بالدخول فيما هو خير لهم. والتقدير: انتهوا وآتوا خيراً لكم، وحذف الفعل لكثرة استعماله في الكلام[3].

وهنا نجد الخليل يقدر الفعل بدلالة أو بقرينة قوله «**انتهوا**» لأن النهي عن الشيء هو في الحقيقة أمر بشيء آخر، فهو ينبه على أنه لا حذف بدون دليل على المحذوف حتى يتوصل إلى تقديره.

وقد فرق الخليل بن أحمد بين استعمال إن وإذا في الكلام، وذلك فيما نقله سيبويه في قوله: «وسألته عن إذا ما منعهم أن يجازوا بها؟ فقال: الفعل في إذا بمنزلته في إذ، إذا قلت: أتذكر إذ تقول، فإذا فيما يستقبل بمنزلة إذ فيما مضى. ويبين هذا أن إذا تجيء وقتاً معلوماً، ألا ترى أنك لو قلت: آتيك إذا احمر البسر، كان حسناً، ولو قلت: آتيك إن احمر البسر، كان قبيحاً، فإن أبداً مبهمة...»[4]، وهنا يبين الخليل أن استعمال إذا يكون في الأمر المحقق وقوعه، بينما إن لا تستعمل إلا مع الأمر غير المحقق وقوعه. ولهذا عد

---

(1) الخليل بن أحمد: صاحب العروض والعربية، له من التصانيف: العين والنغم والجمل والعروض والشواهد والنقط وغيرها، توفي سنة خمس وسبعين ومائة، وقيل سنة سبعين، وقيل سنة ستين، وعمره أربع وسبعون سنة. يظنر بغية الوعاة، 1/558 ـ 560.

(2) سورة النساء، الآية: 171.

(3) الكتاب، 1/283 ـ 284.

(4) الكتاب، 3/60.

استعمال «إن» بدلاً من «إذا» في هذا المثال قبيحاً، لأن «إن» لا تستعمل مع الشيء الذي يشك في وقوعه، ولما كان احمرار البسر مؤكداً قبح استعمال «إن» التي تدل على الشك في وقوع ذلك. وعليه تكون هذه الإشارة من الخليل إسهاماً منه في وضع نظرية النظم.

كما لاحظ الخليل استعمال الفعل المضارع بدلاً من الفعل الماضي، واستعمال الفعل الماضي بدلاً من الفعل المضارع، وهذا لا شك يدخل ضمن التنبه إلى مكونات النظم، وإدراك العلاقات بين الألفاظ ومراعاة المعنى المراد التعبير عنه. وقد ذكر سيبويه هذا عندما نقل عنه أنه سأله عن قوله تعالى: **﴿ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفراً لظلوا من بعده يكفرون﴾**[1]. فقال: هي في معنى ليفعلن. كأنه قال: ليظلن، كما تقول: واللّه لا فعلت ذاك أبداً. تريد معنى لا أفعل»[2].

نظرية النظم والمعنى النحوي عند سيبويه:

أما سيبويه فقد توسع كثيراً في تناول الموضوعات نفسها التي تناولها عبدالقاهر بعده. ولا أدل على اعتماد عبدالقاهر على كلام النحويين من استشهاده بكلام سيبويه في بعض المواضع من دلائله، سنشير إليها.

الحذف والتقدير عند سيبويه:

لقد تناول سيبويه الحذف والتقدير في كتابه كثيراً، وفي أكثر من موضع، مركزاً على السبب فيه كقوله «واعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً»[3]. وقوله: «وما حذف في

(1) سورة الروم، الآية: 51.
(2) الكتاب، 3/108.
(3) الكتاب، 1/24 ـ 25.

الكلام لكثرة استعمالهم كثير. ومن ذلك: هل من طعام؟ أي هل من طعام في زمان أو مكان، وإنما يريد: هل طعام، فمن طعام في موضع طعام، كما كان ما أتاني من رجل، في موضع ما أتاني رجل، ومثله جوابه: ما من طعام»[1].

فهنا يؤكد سيبويه على أن كثرة الاستعمال مهمة جداً في تقدير المحذوف والتوصل إلى المعنى، لأن الذي لا يستعمل كثيراً لا يحذف، لأنه لا يتوصل إلى معرفته لكونه مبهماً لدى السامع، وذلك لأن الحذف ليس اعتباطاً، بل لابد من دليل يدل على المحذوف، وهذا ما ركز عليه في قوله في «باب يكون المبتدأ فيه مضمراً ويكون المبني عليه مظهراً» يقول: «وذلك أنك رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص، فقلت: عبدُاللَّه وربي، كأنك قلت: ذاك عبدُاللَّه، أو هذا عبدُاللَّه. أو سمعت صوتاً فعرفت صاحب الصوت فصار آية لك على معرفته، فقلت: زيدٌ وربي، أو مسست جسداً، أو شممت ريحاً، فقلت: زيدٌ، أو المسكُ، أو ذقت طعاماً، فقلت: العسلُ...»[2]، كما يذكر أن الاختصار والاتساع قد يكونان هدفين للحذف في قوله: «وذلك قولك: متى سير عليه؟ فيقول: مقدَم الحاج، وخفوقَ النجم، وخلافةَ فلان، وصلاةَ العصر، فإنما هو: زمن مقدم الحاج، وحينَ خفوق النجم، ولكنه على سعة الكلام والاختصار...»[3].

فحذف المضاف في هذه الأمثلة التي ذكرها سيبويه يرجع إلى السعة في الكلام والاختصار.

كما جعل سيبويه سَبْق الذكر قرينة على التقدير وسبباً في الحذف، لأن سبق الذكر يؤدي إلى الإفهام وعدم الإلباس، فيقول في قول الشاعر:

أكُـلَّ امـرىءٍ تحسبيـن أمْـرَأً ونـارٍ تَـوقَّـدُ بـالليـلِ نـاراً

---

(1) الكتاب، 130/2.

(2) الكتاب، 130/2.

(3) الكتاب، 222/1.

«فاستغنيت عن تثنية كل لذكرك إياه في أول الكلام، ولقلة التباسه على المخاطب، وجاز كما جاز في قولك: ما مثل عبداللّه يقول ذاك ولا أخيه. وإن شئت قلت: ولا مثل أخيه. فكما جاز في جمع الخبر كذلك يجوز في تفريقه، وتفريقه أن تقول: ما مثل عبداللّه يقول ذاك ولا أخيه يكره ذاك. ومثل ذلك: ما مثل أخيك ولا أبيك يقولان ذاك، فلما جاز في هذا جاز في ذلك»[1].

ومن حذف المضاف لعدم اللبس ووضوح المراد لسبق الذكر قول الحُطيأة:

وشــرُّ المنــايــا ميِّــتٌ بيــن أهلِــه كهُلْكِ الفتى قد أسلمَ الحيَّ حاضِرُه

والمعنى: شرُّ المنايا منيةُ ميت. وقول النابغة الجعدي:

وكيــف تــواصــلُ مَــنْ أصبحــتْ خــلالتُــه كَــأبِــي مَــرْحَــبِ

والمعنى: أصبحت خلالته كخلالة أبي مرحب[2].

إضافة إلى حذف المضاف يرى سيبويه أن العرب تحذف حروف الجر مع أنها تَنْوِيها في الكلام، وذلك لكثرة استعمالها في الكلام حتى صار هذا دليلاً على تقديرها وفهم المعنى عندما قال: «ومن العرب من يقول: اللّهِ لأفعلن. وذلك أنه أراد حرف الجر، وإياه نوى، فجاز حيث كثر في كلامهم، وحذفوه تخفيفاً وهم ينوونه، كما حذف رب في قوله:

وجدَّاءَ ما يُرجَى بها ذو قرابةٍ لِعَطْفٍ وما يخشى السُّمَاةَ ربيبُها

إنما يريدون: رب جداء، وحذفوا ليخففوا على اللسان، وذلك ينوون»[3].

وقد تناول حذف الحروف كثيراً كما في قولك: اخترت الرجالَ عبدَاللّه، والتقدير: من الرجال. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين

(1) الكتاب، 1/66.
(2) الكتاب، 1/215 ـ 216.
(3) الكتاب، 3/498.

رجلاً﴾[1] أي: اختار من قومه. وقولك: سميته زيداً، وكنيت زيداً أبا عبدالله، أي سميته بزيد، وكنيت زيداً بأبي عبدالله. وقول الشاعر:

أستغفـرُ اللهَ ذنبـاً لسـتُ محصيَـه ربُّ العبـادِ إليـه الـوجـهُ والعمـلُ

أي أستغفره من ذنب. وقول عمرو بن معد يكرب:

أمرتُك الخيرَ فافعلْ ما أُمِرْتَ به فقد تركتُكَ ذَا مالٍ وذا نشبِ[2]

أي أمرتك بالخير.

وذلك لأن كثرة الاستعمال مع حروف الجر قرينة على تقدير المحذوف.

كذلك قدر سيبويه الفعل المحذوف لكثرة استعماله في مثل قولك: الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، وقولك: المرء مقتول بما قتل به، إن خنجراً فخنجر، وإن سيفاً فسيف. والمعنى إن كان الذي عمل خيراً جزي خيراً، وإن كان شراً جزي شراً، وإن كان الذي قتل به خنجراً، كان الذي يقتل به خنجراً.

وقول هدبة بن خشرم:

فإنْ تك في أموالِنا لا نَضِقْ بِها ذِرَاعاً، وإن صبرٌ فنصبرُ للصَّبْرِ

والمعنى: وإن وقع صبر أو إن كان فينا صبر فإنا نصبر.

وقول الشاعر:

قَدْ قِيلَ ذلك إنْ حقّاً وإنْ كَذِباً فما اعْتِذَارُكَ مِنْ شَيْءٍ إذا قِيلاَ

والمعنى: إن كان حقاً وإن كان كذباً.

وكذا يكون الحذف بدليل قرينة الحال على تقدير المحذوف، كما في قول القائل: خيرَ مقدم، إذا رأى رجلاً قد قدم من سفر. والمعنى: قدمت خير مقدم. أو في قول قائل: خيراً وما شر، وخيراً لنا وشراً لعدونا، إذا قال له

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 155.

(2) الكتاب، 1/37.

القائل: رأيت فيما يرى النائم كذا وكذا. والتقدير: رأيت خيراً وما شر[1].

وتعرض لحذف خبر إن في مثل قولك: إنّ مالاً وإنّ ولداً وإنّ عدداً، والمعنى: إنّ لهم مالاً... وقول الأعشى:

إنَّ مَحَــلاً وإنَّ مُــرتَحِـلاً وإنَّ في السَّفْرِ ما مَضَى مَهَلاَ

والمعنى: إن لنا محلاً وإن لنا مرتحلاً، وصح الحذف لعلم السامع أو القارىء بالمحذوف. وقول الشاعر:

يا ليت أيام الصبا زوابعا

والمعنى: يا ليت لنا أيام، أو يا ليت لنا أيام الصبا أقبلت رواجع[2].

وقد أشار عبدالقاهر إلى كلام سيبويه هذا مبيناً أن وجود إن يغني عن ذكر الخبر في بعض الكلام، مستحسناً حذفه في بعضه، ومقرراً أن ترك الخبر لا يصح مع إسقاط إن، لأنه إذا قيل: مال وعدد ومحل ومرتحل، وغيرها إبلا وشاء، لم يكن شيئاً لأن وجود إن كان سبب حُسن حذف الخبر، لأنها حاضنته والمترجم عنه والمتكفل بشأنه[3].

كما تعرض سيبويه لحذف المبتدأ، ومثّل لذلك بأمثلة منها:

اعتادَ قلبَك من سلمى عَوَائدُه وهاج أهواءَكَ المكنونةَ الطَّلَلُ
رَبْعٌ قواءٌ أذاعَ المعصراتُ به وكلُّ حيرانَ سارٍ ماؤُهُ خَضِلُ

والمعنى: كأنه قال: ذاك ربع أو هو ربع.

وقول عمر بن أبي ربيعة:

هل تعرفُ اليومَ رسمَ الدارِ والطَّلَلاَ كما عَرَفْتَ بجفنِ الصَّيْقَلِ الخِلَلاَ
دارٌ لمروةَ إذْ أهْلي وأهلُهُم بالكَانسيَّةِ تَرْعَى اللَّهْوَ والغَزَلاَ

---

(1) الكتاب، 1/258 ـ 273.

(2) الكتاب، 2/141 ـ 142.

(3) الدلائل، ص 247 ـ 248.

والمعنى: تلك دار لمروة، أو هذه دار لمزوة[1].

وهنا يؤكد سيبويه على أنه: «فإذا رفعت فالذي في نفسك ما أظهرت، وإذا نصبت فالذي في نفسك غير ما أظهرت»[2]. وفي موضع آخر يقول بعد ذلك: «وهو الفعل والذي أظهرت الاسم»[3]. وقد فسر السيرافي كلامه بقوله: «يعني أنك إذا رفعت فالذي أضمرت مبتدأ والذي ظهر هو خبره، والمبتدأ هو الخبر. وإذا نصبت فالذي أضمرت فعل والفعل غير الاسم...»[4].

وفي هذا دليل على أن سيبويه قد تفطن لقرينة الإعراب والصيغة وأهميتهما في توضيح المعنى النحوي في المكان الذي حذف منه. وذلك لأن قوله: «فإذا رفعت فالذي في نفسك ما أظهرت» يدل على أن الضمة قرينة على تقدير ركن في جملة اسمية بدليل كون المرفوع اسماً، ولهذا يقدر المحذوف اسماً، وقوله: «وإذا نصبت فالذي في نفسك غير ما أظهرت» يدل على أن النصب قرينة على تقدير ركن في جملة فعلية، ولهذا لابد من تقدير الفعل الناصب لهذا المذكور. وتكون صيغتها مغايرة للصيغة المذكورة، بمعنى أن المذكور اسم منصوب، والذي يقدر فعل، والفعل يختلف عن الاسم.

والجدير بالذكر هنا أن عبدالقاهر الجرجاني تعرض لهذه الأبيات نفسها التي ذكرها سيبويه في أول حديثه عن حذف المبتدأ، ثم ذكر البيت الذي ذكره سيبويه للتدليل على حذف الفعل، مشيراً إلى سيبويه بقوله: «صاحب الكتاب، وكبيت الكتاب»[5]. وفي هذا دليل على أن عبدالقاهر لم يكتب نظريته بمعزل عن أقوال النحويين وآرائهم، ولم يكن ينكر أنه مسبوق إليها.

---

(1) الكتاب، 1/281 ـ 282.
(2) الكتاب، 2/282.
(3) الكتاب، 1/271.
(4) هامش الكتاب، 1/271.
(5) الدلائل، ص 112 ـ 113.

التقديم والتأخير عند سيبويه:

لقد تعرض سيبويه للتقديم والتأخير كثيراً في كتابه، وتفطن إلى تبادل المواقع بين الكلمات المكونة للنظم، مشيراً إلى أثره في المعنى، فيقول عند تقديم المفعول على الفاعل: «فإن قدمت المفعول وأَخّرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضرب زيداً عبدالله. لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه، وإن كان مؤخراً في اللفظ. فمن ثم كان حد اللفظ أن يكون فيه مقدماً، وهو عربي جيد كثير. كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم...»[1].

كلام سيبويه هنا لا ينفصل عن المعنى لأنه رأى أن العرب قد تقدم المفعول به على الفاعل مع احتفاظ كل منهما بمعناه النحوي الذي كان له قبل التقديم، وذلك للعناية بالمقدم، أي أن المعنى أو التوكيد يكون مركزاً على المقدم الذي يكتسب أهمية ليست موجودة قبل التقديم.

وقد أشار عبدالقاهر إلى قول سيبويه السابق عند حديثه عن مواضع التأخير والتقديم[2].

وكذا يرى سيبويه أن العناية والاهتمام يكونان غرضاً للمتكلم إذا قدم المفعول على الجملة، في قوله: «وإن قدمت الاسم فهو عربي جيد، كما كان ذلك عربياً جيداً، وذلك قولك: زيداً ضربت، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء، مثله في ضرب زيد عمرا، وضرب عمراً زيد[3]. والأصل تقديم الأفعال ولكن المعنى قد يفرض تأخيرها لغرض عند المتكلم، كما في تأخير ظن وإلغائها يقول: «وتقول: أظن عمراً منطلقاً وبكراً أظنه خارجاً، كما قلت: ضربت زيداً، وعمراً كلمته، وإن شئت رفعت على الرفع في هذا.

---

(1) الكتاب، 1/34.

(2) الدلائل، ص 84.

(3) الكتاب، 1/80 ـ 81.

فإن ألغيت قلت: عبدُ اللَّه أظن ذاهب، وهذا إخال أخوك، وفيها أرى أبوك. وكلما أردت الإلغاء فالتأخير أقوى. وكلٌّ عربي جيد، وقال اللعين يهجو العجاج:

أَبا الأراجِيزِ يا ابنَ اللُّؤمِ تُوعِدُنِي ... وفي الأراجِيزِ خلتُ اللؤمُ والخَورُ

... وإنما كان التأخير أقوى لأنه إنما يجيء بالشك بعدما يمضي كلامه على اليقين، أو بعدما يبتدىء وهو يريد اليقين ثم يدركه الشك، كما تقول: عبداللَّه صاحب ذاك بلغني، وكما قال: من يقول ذاك تدري، فأخر ما لم يعمل في أول كلامه، وإنما جعل ذلك فيما بلغه بعد ما مضى كلامه على اليقين، وفيما تدري. فإذا ابتدأ كلامه على ما مضى في نيته من الشك أعمل الفعل قدم أو أخر، كما قال: زيداً رأيت، ورأيت زيداً»(1).

تأخير الفعل أقوى من تقديمه في هذه الأمثلة، وذلك لأن المتكلم ابتدأ باليقين ثم أدركه الشك، فذكر الشك بعد ما مضى كلامه على اليقين، أو بعد أن بدأ كلامه متيقناً، وهنا: لو أنه قدم الفعل وهو متأكد لم يصح ذلك.

كما يرى أن المتكلم قد يقدم لغرض تنبيه السامع كما في قولك: زيد ضربته، حيث تقدم زيد وارتفع وبني عليه الفعل المتصل بضميره(2). وقد أشار عبدالقاهر إلى كلام سيبويه في أن تقديم المحدث عنه يفيد التنبيه(3).

الفصل والوصول عند سيبويه:

الفصل والوصل من الأبواب التي تناولها عبدالقاهر الجرجاني وقد رأينا سيبويه يتعرض له في بعض المواضع من كتابه. يقول في قول الشاعر:

يا مَيَّ إن تَفْقِدي قوماً وَلَدْتِهم ... أو تُخْلَسِيهم فإنَّ الدهرَ خَلاَّسُ

عَمرُوُ وعبدُ منافٍ والَّذي عَهِدت ... بِبَطْنِ عَرْعَرَ آبِي الضيمَ عَبَّاسُ

(1) الكتاب، 1/119 ـ 120.

(2) الكتاب، 1/81.

(3) دلائل الإعجاز، ص 101.

والمعنى: أن الشاعر قطع عمرو وعبد مناف من الكلام الذي قبله وجعله على الابتداء. وقول المهلهل:

ولقد خَبَطْنَ بيوتَ يَشْكُرَ خبطَةً   أخـوالُنـا وهُـمُ بَنُـو الأَعْمَـامِ

والمعنى: على تقدير سؤال، كأنه لما قال: خبطن بيوت يشكر، سئل: ما هم؟ فقال: أخوالنا وهم بنو الأعمام.

وفي قولك: مررت بعبداللّه أخوك، والمعنى على تقدير سؤال كأنه قيل: من هو؟ أو من عبداللّه؟ فقال: أخوك. وفي قول الفرزدق:

وَرِثْتُ أَبِي أَخْلاقَهُ عَاجِلَ القِرَى   وعَبْـطَ المَهـارِي كُومُها وَشَبُوبُهَا

والمعنى على قطع: «كومها وشبوبها» مما قبلها، على تقدير السؤال، كأنه قيل له: أي المهاري؟ فقال: كومها وشبوبها[1].

وكما أسهم سيبويه في وضع أصول نظرية النظم، فقد أسهم غيره من النحويين. وقد أخبر أبو جعفر أحمد بن محمد الطبري قال: «سأل مروان سعيد بن مسعدة الأخفش: أزيداً ضربته أم عمراً؟ فقال: أي شيء تختاره فيه؟ فقال: أختار النصب، لمجيء ألف الاستفهام. فقال: ألست إنما تختار في الاسم النصب إذا كان المستفهم عنه الفعل، كقولك: أزيداً ضربته؟ أعبداللّه مررت به؟ فقال: بلى. فقال له: فأنت إذا قلت: أزيداً ضربته أم عمراً؟ فالفعل قد استقر عندك أنه قد كان، وإنما يستفهم عن غيره، ومن وقع بـه الفعل، فالاختيار الرفـع لأن المسؤول عنه اسم وليس بفعل. فقال له الأخفش: هذا هو القياس»[2].

وقال أبو عثمان: «وهو أيضاً القياس عندي، ولكن النحويين أجمعوا على

---

(1) الكتاب، 2/15 ـ 17، وينظر 2/176 ـ 177.

(2) السيوطي: جلال الدين ـ الأشباه والنظائر ـ ج3ـ ط2 ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن 1360هـ ـ ص 39.

اختيار النصب في هذا، لما كان معه حرف الاستفهام الذي هو في الأصل للفعل»[1].

إذن القياس عند الأخفش أن يرتفع الاسم المستفهم عنه في هذا التركيب لأن الفعل قد استقر عند السائل، ولكن الإجماع وقع على أنه في مثل هذا النصب لأن ألف الاستفهام تطلب الفعل. وعليه يكون في مثل قولك: أزيداً ضربته أم عمراً. يستوي الأمران، ويصح أن يتوجه الشك في الفعل وفي الذي وقع عليه.

وقد تناول عبد القاهر تقديم الاسم والفعل مع الهمزة في مبحث التقديم والتأخير الذي رأينا أنه يلعب دوراً مهماً في المعنى.

كما لاحظ الكسائي اختلاف المعنى باختلاف المعنى النحوي في قول الشاعر:

فإنْ ترفُقِي يا هندُ فالرفقُ أيمنُ   وإنْ تُخرُقي يا هندُ فالخَرقُ أَشْأَمُ
فَأنتِ طَلاقٌ، والطَّلاقُ عَزيمَةٌ   ثلاثٌ، وَمَنْ يَخرقْ أعقُّ وَأَظْلَمُ

في قول الشاعر «ثلاث وثلاثاً» بالرفع والنصب. حيث قال: إن المعنى مع الرفع «والطلق عزيمة ثلاث» أنه طلقها بواحدة وأنبأها أن الطلاق لا يكون إلا بثلاث، ولا شيء عليه. أما المعنى مع النصب، فإنه طلقها وأبانها، لأنه قال: أنت طالق ثلاثاً[2]. وهذه إشارة مهمة جداً من الكسائي إلى أهمية معرفة فروق الخبر في التعبير عن المعنى، وفي هذا الإطار روي عنه أنه سأل القاضي أبا يوسف عن رجل قال لامرأته: أنت طالق أن دخلت الدار. فقال أبو يوسف: إذا دخلت الدار طلقت. فقال الكسائي: خطأ. إذا فتحت أن فقد وجب الأمر، وإذا كسرت فإنه لم يقع بعد...[3]. لأن الفتح على تقدير حرف محذوف، والمعنى: لأن دخلت، أو بأن دخلت. ولا بد أن تكون قد دخلت الدار، أما

(1) الأشباه والنظائر ـ 3/39.
(2) الأشباه والنظائر ـ 3/42 ـ 43.
(3) المرجع السابق، 3/224.

الكسر فإن المعنى يكون على الشرط، ولا شك في الفرق بين المعنيين.

كما روى عنه أنه سأل القاضي أبا يوسف عن رجل قال لرجل: أنا قاتلُ غلامِك. وآخر قال له: أنا قاتلٌ غلامَك. أيهما كنت تأخذ به؟ فقال القاضي: آخذهما جميعاً. لأنه لم يستطع ملاحظة الفرق بين التنوين والإضافة. وقد تولى هارون الرشيد شرح المعنى بعد تخطئته للقاضي من أن الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال: أنا قاتلُ غلامِك. بالإضافة، لأنه فعل ماض. فأما الذي قال: أنا قاتلٌ غلامَك بلا إضافة، فإنه لا يؤخذ به لأنه مستقبل لم يكن بعد. كما قال اللَّه تعالى: ﴿فلا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك غدا، إلا أن يشاء الله﴾[1] فلولا أن التنوين مستقبل ما جاز فيه غدا...[2].

ومن الاهتمام بفروق الخبر عند النحويين والتعويل عليه، جواب أبي العباس المبرد للكندي الفيلسوف الذي رأى في قول العرب: عبداللَّه قائمٌ، وإنّ عبدَاللَّه قائمٌ، وإنّ عبدَاللَّهَ لقَائمٌ، حشوا ليس له مبرر، لأن المعنى واحد في الجمل الثلاث، بأن قرر المبرد أن المعاني مختلفة، لأن الأولى إخبار عن قيام عبداللَّه، والثانية جواب عن سؤال سائل، والثالثة جواب عن إنكار منكر[3].

وقد أشار عبدالقاهر إلى هذه المحادثة التي جرت بين الكندي الفيلسوف والمبرد النحوي مستحسناً الجواب، وجاعلاً منه أساساً لشرح الفرق بين التعبير بإن وبدونها[4].

كما تعرض ابن جني للحذف والزيادة والتقديم والتأخير في الباب الذي عقده تحت عنوان «شجاعة العربية». وعدَّ الحذف من استخدامات العرب الذين

(1) سورة الكهف، الآية: 23.
(2) المرجع السابق، 3/224.
(3) القزويني: جلال الدين أبو عبداللَّه محمد ـ الإيضاح في علوم البلاغة: البيان والمعاني والبديع ـ ط1، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ 1405هـ ـ 1985م، ص 24.
(4) الدلائل، ص 242.

حذفوا الجملة والمفرد والحرف والحركة، لدلالة المذكور على المحذوف. لأنه لا يصح الحذف عند عدم وجود ما يدل على المحذوف.

ففي قوله تعالى: **﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾**[1]. والمعنى: فضرب فانفجرت، لأن قوله: «انفجرت» دليل على أنه ضرب. وقوله عز اسمه: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية﴾**[2] والمعنى: فحلق فعليه فدية[3].

أما حذف الاسم ففي مثل حذف المبتدأ من قوله تعالى: **﴿كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ﴾**[4]، والمعنى: ذلك أو هذا بلاغ.

ومن حذف الخبر قوله تعالى: **﴿طاعة وقول معروف﴾**[5] والمعنى: طاعة وقول معروف أمثل من غيرهما، أو أمرنا طاعة وقول معروف.

وحذف المضاف في قوله: **﴿ولكن البر من اتقى﴾**[6]، والمعنى: لكن البر بر من اتقى. وقوله تعالى: **﴿واسأل القرية﴾**[7] والمعنى: أهلها.

وحذف المضاف إليه في مثل قوله تعالى: **﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾**[8] والمعنى: من قبل ذلك ومن بعده[9].

وحذف المفعول في قوله تعالى: **﴿وأوتيت من كل شيء﴾**[10] والمعنى:

---

(1) سورة البقرة، الآية: 60.
(2) سورة البقرة، الآية: 196.
(3) الخصائص ـ 2/360 ـ 361.
(4) سورة الأحقاف، الآية: 35.
(5) سورة محمد، الآية: 21.
(6) سورة البقرة، الآية: 177.
(7) سورة يوسف، الآية: 82.
(8) سورة الروم، الآية: 4.
(9) الخصائص ـ 2/362 ـ 363.
(10) سورة النمل، الآية: 23.

أوتيت منه شيئاً. وقوله تعالى: ﴿فغشاها ما غشى﴾[1] والمعنى: غشاها إياه، فحذف المفعولين جميعاً[2].

وحذف الحال في قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[3] والمعنى: فمن شهده صحيحاً بالغاً، لأن الدلالة عليه من الإجماع والسنة جوزت حذفه تخفيفاً[4].

وحذف الفعل كما في قوله تعالى: ﴿إذا السماء انشقت﴾[5] وقوله: ﴿إذا الشمس كورت﴾[6]، وقوله: ﴿إن امرؤ هلك﴾[7]، وقوله: ﴿قل: لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي﴾[8] والمعنى: إذا انشقت السماء، وإذا كورت الشمس، وإن هلك امرؤ، ولو تملكون[9].

أما التقديم والتأخير، وهو ما سماه النحويون الرتبة، كتقديم المفعول على الفاعل في: ضرب زيداً عمرو، وعلى الفعل الناصب في قولك: زيداً ضرب عمرو، وكذا الظرف كما في: قام عندك زيد، وعندك قام زيد.

وتقديم الحال، نحو: جاء ضاحكاً زيد، وضاحكاً جاء زيد، وقوله تعالى: ﴿خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث﴾[10]، وتقديم الخبر على المبتدأ نحو قائم أخوك، وفي الدار صاحبك، وتقديم المفعول له على الفعل

---

(1) سورة النجم، الآية: 54.
(2) الخصائص ـ 2/372.
(3) سورة البقرة، الآية: 185.
(4) الخصائص ـ 2/378 ـ 379.
(5) سورة الانشقاق، الآية: 1.
(6) سورة التكوير، الآية: 1.
(7) سورة النساء، الآية: 176.
(8) سورة الإسراء، الآية: 100.
(9) الخصائص ـ 2/380.
(10) سورة القمر، الآية: 7.

الناصب، نحو: طمعاً في برك زرتك، ورغبة في صلتك قصدتك[1].

إن ابن جني عندما يناقش الحذف والتقدير والتقديم والتأخير في الجمل العربية إنما يقوم بذلك من خلال الإطار المعتاد للجملة العربية التي تتكون مثلاً من مبتدأ وخبر، وفعل وفاعل ومفعول، وغير ذلك من متعلقات، مع مجيء كل ركن من أركان الجملة في مكانه المعتاد، فلهذا يحكم على أن المبتدأ محذوف انطلاقاً من أنه لكل مبتدأ خبر، وكذا إذا حكم بأن المفعول محذوف، فإنه انطلاقاً أو بناء على أن لكل فعل متعد مفعولاً، وهكذا. ثم إن هذه التقديرات والأحكام بالتقديم والتأخير كانت بداع من المعنى النحوي في الجمل الذي يقتضي تفاعلاً بين الكلمات المكونة للكلام المنظوم، والذي يتحكم فيه المعنى العام الذي من أجله نظم الكلام، فالحكم بحذف أي طرف في الجملة وإن كان بداع من المعنى النحوي الناقص في الجمل إلا أنه يقوم أساساً على المعنى العام في الكلام.

ظهور المصطلح على يد السيرافي[2]:

إذا كان النحويون قد قاموا بدراسة المعاني النحوية في الجمل العربية، وقاموا بناء على ذلك بدراسة العلاقات السياقية بين الألفاظ التي تتكون منها هذه الجمل، وبالتالي حكموا بالحذف وقدروا وحكموا بالتقديم والتأخير، وتناولوا الفصل والوصل وفروق الخبر واستخدامات الأدوات والحروف وغير ذلك، فقد تناول أبو سعيد السيرافي معاني حرف الواو ومواقعها التي منها العطف في قولك: أكرمت زيداً وعمراً. والقسم في قولك: واللّه لقد كان كذا وكذا. والاستئناف في قولك: خرجت وزيد قائم، ومعنى رُبَّ التي هي للتقليل، نحو

---

(1) الخصائص ـ 382 ـ 383.

(2) السيرافي: ولد سنة ثمانين ومائتين، وتوفي سنة ثمان وستين وثمانمائة. له من الكتب: كتاب شرح سيبويه، وأخبار النحويين البصريين، وشواهد كتاب سيبويه، وغير ذلك. ينظر معجم الأدباء ـ 8/149 ـ 150، وص 228.

قول الشاعر:

وقَائِمِ الأَعْمَاقِ خَاوِي المُخْتَرَقْ

ومنها المقحمة كما في قوله تعالى: ﴿**فلما أسلما وتله للجبين وناديناه**﴾[1] والمعنى: ناديناه.

ومنها معنى الحال كما في قوله تعالى: ﴿**ويكلم الناس في المهد وكهلا**﴾[2] والمعنى: يكلم الناس حال صغره بكلام الكهل في حال كهولته. ومنها كونها بمعنى حرف الجر كقولك: استوى الماء والخشبة، والمعنى مع الخشبة[3].

فهذه الإشارة إسهام قوي جداً في نظرية النظم، وتركيز في غاية الأهمية على المعنى النحوي الرابط بين النظوم. خاصة إذا عرفنا أن أبا سعيد السيرافي هو أول من أطلق مصطلح «**المعاني النحوية**» على مثل هذه الدراسات التي قام بها النحويون وذلك في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي بشر متى بن يونس الفيلسوف في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات. إذ سأل السيرافي الفيلسوف عن الفرق بين قول القائل: زيد أفضل الإخوة، وقوله: زيد أفضل إخوته، ولما صحح الفيلسوف الاستعمالين كليهما، لأنه لم يجد فرقاً بين المعنى فيهما، شرح السيرافي الفرق بينهما مستحسناً قوله: زيد أفضل الإخوة، وذلك لأن «إخوة زيد هم غير زيد، وزيد خارج من جملتهم، دليل ذلك، أنه لو سأل سائل فقال: من إخوة زيد؟ لم يجز أن تقول: زيد وعمرو وبكر وخالد، وإنما تقول: بكر وعمرو وخالد، ولا يدخل زيد في جملتهم. فإذا كان زيد خارجاً عن إخوته صار غيرهم، فلم يجز أن يكون أفضل إخوته، كما لم يجز أن

---

(1) سورة الصافات، الآية: 103.

(2) سورة آل عمران، الآية: 46.

(3) الحموي: ياقوت ـ معجم الأدباء ـ ج8 ـ دار المستشرق ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ، ص 209 ـ 210.

يكون حمارك أفضل البغال، لأن الحمَار غير البغال. . . فإذا قلت: زيد أفضل الإخوة جاز، لأنه أحد الإخوة، والاسم يقع عليه وعلى غيره، فهو بعض الإخوة. ألا ترى أنه لو قيل: من الإخوة؟ عددته فيهم، فقلت: زيد وعمرو وبكر وخالد. . .»[1].

فقد جعل أبو سعيد هذا الاختلاف راجعاً إلى معاني النحو عندما قال: «معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ في ذلك، وإن زاغ شيء عن النعت، فإنه لا يخلو من أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. . .»[2].

فهنا يشرح السيرافي معاني النحو، هذا المصطلح الذي بنيت عليه نظرية النظم، فيجعله محصوراً في الحركات والسكنات، وهذا ولا شك يعني الحركات الإعرابية، ووضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وهذا إشارة إلى معرفة معاني الحروف ووضع كل منها في موضعه. كما يشير إلى آل التعريف واقتضاء المعنى لها في مثل المثال الذي ذكره، وتأليف الكلام بالتقديم والتأخير وهذا يعني الرتبة عند النحويين، فإذا استقام الكلام بعد ذلك فمرجعه إلى توخي الصواب في استخدام المعاني النحوية، وإن لم يستقم أول ورد إلى الاستعمال النادر، وإن لم يقبل التأويل رفض لخروجه عن استخدام المعاني النحوية الجارية عند العرب.

وبإشارة السيرافي هذه إلى المعاني النحوية وإطلاقها على بعض الأمثلة التي تعد جزءاً من الدراسات التي قام بها النحويون قبله يتأكد لنا أن نظرية النظم نحوية المنبت والجذور والأصول، وأن أساسها الدراسات التي قام بها النحويون

(1) معجم الأدباء ـ 8/211 ـ 214.
(2) معجم الأدباء ـ 8/214 ـ 215.

على النظوم التي استخدمها العرب شعراً ونثراً وعلى نظوم القرآن الكريم المرتكزة على دراسة المعاني النحوية. وما إطلاق السيرافي هذا المصطلح على هذه الدراسات إلا دليل على ما نحاول إثباته.

ولما كان مولد السيرافي سنة ثمانين ومائتين، وذكر ياقوت أن هذه المناظرة كانت وله من العمر أربعون عاماً، يكون ظهور المصطلح عام عشرين وثلاثمائة.

التفسير لغة واصطلاحاً

التفسير لغة:

ـ الفسر: البيان والتوضيح والشرح. والفسر كشف ما غطي. والفسر والتفسير: بيان وتفصيل للكتاب[1].

التفسير اصطلاحاً:

لقد أورد العلماء عدة تعريفات لمعنى التفسير، كلها تتفق على أنه العلم الذي يدرس القرآن الكريم، ويبين ما فيه من حلال وحرام، ونهي وأمر، وعبادات وعقائد وأحكام، عن طريق دراسة الألفاظ والمعاني باستخدام علوم اللغة والبلاغة، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول ووقتها والمكي والمدني، وغير ذلك.

ومن هذه التعريفات:

«التفسير علم يعرف به فهم كتاب اللّه المنزل على نبيّه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو

---

(1) لسان العرب ـ 6/361 والأزهري ـ تهذيب اللغة ـ ت: أحمد عبد العليم البردوني وعلي محمد البجاوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ مطابع سجل العرب ـ القاهرة ـ دون تاريخ، ص 406 ـ 407، والمعجم الوسيط ـ إبراهيم أنيس وعبدالحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله أحمد ـ ج2 ـ ط2 مطابع دار المعارف ـ مصر ـ 1393هـ ـ 1973، ص 688.

والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات. ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[1].

كما عرفوه بأنه «علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[2].

أما أبو حيان فقد عرفه بأنه: «... علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك...»[3].

التوفيق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتفسير:

لما كان المعنى اللغوي للتفسير هو الكشف والتبيين والإيضاح، وكان المعنى الاصطلاحي له يقوم على تبيين كتاب اللّه تعالى، وكشف معانيه وإظهار حلاله وحرامه وأمره ونهيه وغير ذلك، نجد أن المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتفسير يلتقيان في أن كلا منهما يعني التوضيح والكشف والتبيين.

أنواع التفسير:

ينقسم التفسير الذي خاض فيه المفسرون إلى قسمين أو نوعين:

الأول: التفسير بالمأثور، والثاني: التفسير بالرأي.

ولما كان التفسير الرأي هو موضوع هذه الدراسة فإنني سأحاول أن أبسط

---

(1) البرهان في علوم القرآن ـ سبق ذكره، ص 13.

(2) السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن ـ الإتقان في علوم القرآن ـ ج2 ـ ط2 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1370هـ ـ 1951م، ص 174.

(3) أبو حيان: أثير الدين أبو عبداللّه محمد بن يوسف ـ البحر المحيط ـ ج1 ـ مكتبة ومطابع النصر الحديثة ـ الرياض ـ السعودية ـ دون تاريخ، ص 13 ـ 14.

الحديث عنه شارحة ما حدث حوله من جدل، وقبل ذلك سأقوم بالتعريف بهما.

التفسير بالمأثور:

هو ما جاء في سنة رسول اللَّه ﷺ، أو في كلام الصحابة عليهم رضوان اللَّه تعالى، بياناً لتفسير كلام اللَّه، وهذا هو النوع الأول من التفسير.

أما النوع الآخر فهو التفسير بالرأي وهو: «عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن»[1].

وهو «. . . الاجتهاد فيما لم يرد فيه نقل صحيح من التفسير الأثري، وطريق التوصل إليه النظر واستعمال الفكر وفق العربية، وما يستلزمه أسلوب العرب في كلامها وجلال القرآن وقدسيته. . .»[2].

وقد كان هذا التفسير موضع جدل بين العلماء حيث انقسموا حوله إلى فريقين: فريق يرفضه، وفريق يؤيده. أما الفريق الرافض فيستند إلى بعض الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ، التي تنهى عن التفسير بالرأي. فقد روي عنه ﷺ أنه قال: «**من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**»[3]. كما يستند إلى الآثار المروية عن بعض الصحابة الذين رفضوا القول في تفسير القرآن الكريم، ورأوا أن البحث العميق ما هو إلا تكلف لا حاجة إليه. مثل ما روي عن أبي بكر الصديق أنه قال: «أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في القرآن ما لا

---

(1) الذهبي: محمد حسين ـ التفسير والمفسرون ـ ج1 ـ ط1 ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ 1381هـ ـ 1961م، ص 255.

(2) رفيدة: إبراهيم عبداللَّه ـ النحو وكتب التفسير ـ ج1 ـ ط1 ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1980م، ص 560 ـ 561.

(3) ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ـ مقدمة في أصول التفسير ـ ت: عدنان زرزور ـ ط1 ـ دار القرآن الكريم ـ الكويت ـ 1291هـ ـ 1971م، ص 105 ـ 106.

أعلم، أو برأيي». عندما سئل عن قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأبا﴾[1] وروي عن عمر بن الخطاب أنه «قرأ على المنبر ﴿وفاكهة وأبا﴾ فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه، فقال: إن هذا لهو التكليف يا عمر»[2]. كما روي عن ابن عباس أنه سئل «عن يوم كان مقداره خمسين ألف سنة... إلخ، فقال: هما يومان ذكرهما اللّه في كتابه، واللّه أعلم بهما، فكره أن يقول في كتاب اللّه ما لا يعلم»[3].

هذه الآثار سواء الواردة عن الرسول ﷺ أو الصحابة رضوان اللّه عليهم تنهى عن التفسير بمجرد الرأي دون استناد إلى علم يؤيد ما يقوله المفسر، هذا العلم الذي يجب أن يكون مستمداً من سماع عن الرسول ﷺ أو علم بكلام العرب، لأن القرآن نزل مؤيداً لاستعمالات العرب في كلامها، وتبحر في العلوم اللغوية التي تساعد على فهم كلام اللّه تعالى «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه. ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه. وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى: ﴿لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾[4] ولما جاء في الحديث المروي من طرق: «من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار»[5].

---

(1) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ـ جامع البيان عن تأويل القرآن ـ ت: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر ـ ج1 ـ دار المعارف بمصر ـ بدون تاريخ، ص 78، ومقدمة في أصول التفسير، ص 108.

(2) ابن تيمية، ص 109.

(3) المرجع السابق، ص 110.

(4) سورة آل عمران، الآية: 187.

(5) المرجع السابق، ص 114، وابن كثير ـ عمدة التفسير ـ ت: أحمد محمد شاكر ـ ج1 ـ دار المعارف بمصر 1376هـ ـ 1956م، ص 48.

إن تفسير كتاب اللّه تعالى وكَشف معانيه وطلبه من مظانه واجب على العلماء. ولهذا تبطل حجة من حرم التفسير بالرأي طالما استكمل المفسر أدوات التفسير، وأخلص نيته للقول في كتاب اللّه، لا يخضع فيما يقول لرأي زائغ، ولا يميل مع هوى فاسد أو مذهب خاطيء، وتشبع من علوم اللغة وكلام العرب، فيفسر الآية بما ورد من تفسيرها في القرآن، فإن لم يجد يبحث عنه في السنّة، وإلا يرجع إلى أقوال الصحابة الذين عاصروا نزول الوحي، وفهموا أسباب نزوله وناسخه ومنسوخه وغير ذلك. وإلا يرجع إلى أقوال التابعين[1]. وإن لم يجد أو وجد التابعين قد اختلفوا يرجح التفسير الذي يرى أنه صحيح استناداً إلى ما يدله عليه استكماله لأدوات التفسير السابق ذكرها. ولهذا نقول إن التفسير بالرأي ليس حراماً إذا ركبه الذي استكمل أدواته. وعليه نجد العلماء يقرونه استناداً إلى أن النهي يقصد به «الهوى» من قال في القرآن قولاً يوافق هواه، لم يأخذه عن أئمة السلف فأصاب فقد أخطأ، لحكمه على القرآن بما لا يعرف أصله، ولا يقف على مذاهب أهل الأثر والنقل فيه. وقال ابن عطية: «ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنى في كتاب اللّه عز وجل، فيتسور عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء، واقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول»[2].

وتستمر المناقشة بين مؤيدي التفسير بالرأي ورافضيه. فيفسر الرافضون النهي عن الرأي بأنه يجب على المفسرين الاقتصار على السماع عملاً بقوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾[3]، وهذا «فاسد لأن النهي عن تفسير القرآن لا يخلو: إما أن يكون المراد به الاقتصار على النقل والمسموع وترك الاستنباط، أو المراد به أمر آخر. وباطل أن يكون المراد به ألا

---

(1) عمدة التفسير، ص 41 ـ 44.

(2) القرطبي: أبو عبداللّه محمد بن أحمد ـ الجامع لأحكام القرآن ـ ج1 ـ دار الكتاب العربي ـ بدون تاريخ، ص 32.

(3) سورة النساء، الآية: 59.

يتكلم أحد في القرآن إلا بما سمعه، لأن:

1 ـ الصحابة رضي اللَّه عنهم قد قرؤوا القرآن، واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما سمعوه من النبي ﷺ.

2 ـ أن النبي ﷺ دعا لابن عباس وقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل فما فائدة تخصيصه بذلك.

3 ـ «أنه يشترط أن يكون مسموعاً من رسول اللَّه ﷺ، ومسنداً إليه، وذلك مما لا يصادف إلا في بعض القرآن، فأما ما يقوله ابن عباس وابن مسعود من أنفسهم فينبغي أن لا يقبل، ويقال هو تفسير بالرأي، لأنهم لم يسمعوه من رسول اللَّه ﷺ، وكذا غيرهم من الصحابة رضي اللَّه عنهم.

4 ـ أنه قال عز وجل: ﴿**لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[1]، فأثبت أهل العلم استنباطاً، ومعلوم أنه وراء السماع[2].

5 ـ إنهم بقولهم هذا «قد ضيقوا سعة معاني القرآن، وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه»[3].

وبعد ذلك قام المدافعون عن الرأي برد النهي في الحديث إلى عدة أمور منها:

1 ـ «أن يكون له في الشيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه. ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى.

---

(1) سورة النساء، الآية: 83.
(2) القرطبي ـ 1/33.
(3) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد ـ إحياء علوم الدين ـ ج1 ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ بدون تاريخ، ص 298.

2 ـ أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية، من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغريب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة، وما فيه من الاختصار والحذف والإضمار، فمن لم يحكم ظاهر التفسير، وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية، كثر غلطه، ودخل في زمرة من فسر القرآن برأيه»[1].

3 ـ «أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والمنسوخ، وسبب النزول، فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ.

4 ـ أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطة في التدبر والتأويل ونبذ التسرع إلى ذلك»[2].

وفي هذا الإطار قسم الطبري كلام اللَّه تعالى إلى أربعة أقسام مستنداً على أثر روي عن ابن عباس:

أ ـ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ.
ب ـ ما لا يعلم تأويله إلى لا اللَّه الواحد القهار.
ج ـ ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن الكريم.
د ـ وما تأويله لا يجوز لأحد الجهل به[3].

وعليه فإن القسمين الأولين لا يجوز لأحد أن يخوض في تفسيرهما، ومن يفعل ذلك يركب ناصية التفسير بالرأي المنهي عنه، لأن ما لا يعلم تأويله إلا الرسول ﷺ يقتصر فيه على ما روي عنه فيه، وما لا يعلم تأويله إلا اللَّه يكتفي بما ذكره اللَّه تعالى فيه في كتابه الكريم، أما القسمان الثالث والرابع فهما اللذان يجب على المفسر أن يخوض فيهما، ولا يعتبر مفسراً بالرأي إن قال فيهما إن

---

(1) القرطبي ـ 1/33 ـ 34، والغزالي ـ 1/298 ـ 299.
(2) ابن عاشور ـ 1/30 ـ 31.
(3) الطبري ـ 1/74 ـ 76.

كان مسلحاً بأدوات التفسير الآتي ذكرها، خاصة أن اللَّه تعالى «قد أمر عباده بتدبره وحثهم على الاعتبار بأمثاله، ولم يأمر بذلك إلا وهم بما يدلهم عليه عالمون. وإذا صح ذلك فسد قول من أنكر تفسير المفسرين من كتاب اللَّه وتنزيله، ما لم يحجب عن خلقه تأويله»[1].

الشروط التي يجب على المفسر الأخذ بها قبل الشروع في التفسير:

لقد حاول العلماء وضع ضوابط للمفسر الذي يحاول الخوض في تفسير كتاب اللَّه تعالى. ومن هذه الضوابط وضع بعض الشروط التي يجب أن تتوفر في المفسر قبل أن يخوض في تفسير الكتاب العزيز، حتى يُعد تفسيره محموداً، وهذه الشروط هي:

1 ـ «النقل عن رسول الله ﷺ.

2 ـ الأخذ بقول الصحابي: فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي ﷺ»[2].

وبهذا نعرف أن معرفة الأثر الوارد في تفسير الآية المراد تفسيرها مهم جداً، لأنه إذا ورد تفسير لها عن الرسول ﷺ أو الصحابة فلا مجال للرأي والاجتهاد، ويجب الاقتصار على ما ورد فيها من أثر.

3 ـ «الإلمام بقواعد العربية. ويعني بقواعد العربية: مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم.

---

(1) الطبري ـ 1/83.

(2) الزركشي: بدر الدين محمد بن عبداللَّه ـ البرهان في علوم القرآن ـ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ج1 ـ ط1 ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي ـ 1376هـ ـ 1957م، ص 156 ـ 157.

4 ـ معرفة علم العربية: والمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم.

5 ـ معرفة علوم القرآن المتصلة به مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات.

6 ـ معرفة أخبار العرب: فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني.

7 ـ أصول الفقه: ومعرفته مهمة من جهتين: إحداهما أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهمل التنبيه عليها علماء العربية.

الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط، ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها»[1].

هذا ولا يعد الطاهر بن عاشور الآثار المروية عن الرسول ﷺ والصحابة في تفسير القرآن الكريم من الأمور التي يجب على المفسر استمدادها قبل الخوض في التفسير. ونرى أن ذلك لابد منه لأن الاطلاع على ما قيل في تفسير الآية من قبل الرسول ﷺ والصحابة رضوان اللّه عليهم، يجب على المفسر قبل الخوض في تفسيرها والقول فيها برأيه، على اعتبار أن تفسير الرسول ﷺ والصحابة نص قاطع لا يحسن الاجتهاد في الآيـة بعدهما، بل لا يجوز ذلك مطلقاً.

وبالنظر لما تقدم نرى أن العلماء يرون أن التفسير بالرأي إذا قام به من اطلع على تفسير النبي ﷺ والصحابة ومن تبحر في علوم اللغة وفهم قواعد العربية ووعي علوم القرآن الكريم وكان منزهاً عن الهوى لا تدفعه عقيدة إلا عقيدة الإسلام، ولا يخالطه شك في إيمانه ومعتقده، ولا يريد من تفسيره إلا

---

(1) ابن عاشور ـ ج1، ص 18 ـ 26 بتصرف.

بيان معاني كتاب اللّه تعالى وخدمة المسلمين بتفسيره، كان تفسيره محمود الاصطلاح ممدوحاً. أما من كان يشوبه هوى فاسد وعقيدة غير عقيدة الإسلام، ومن كان يرى آراء مبتدعة يحاول إثباتها بتفسير القرآن ومحاولة تأويل المخالف لها من آياته الكريمة حتى يصبها في قالب دعواه، ومن يركب متن التفسير بدون إحاطته بالعلوم التي اتفق العلماء على إحاطة المفسر بها قبل بدئه التفسير، فإنه يعد من مفسري الرأي المذموم الذين أجمع العلماء على دخولهم في إطار التفسير بالرأي المنهي عنه في حديث الرسول ﷺ[1]. هذا «والتفسير بالرأي حتى مع استيفائه جميع الشروط التي تجعله محموداً، لا مُسوِّغ له إذا عارضه التفسير بالمأثور الذي ثبت لنا بالنص القطعي، لأن الرأي اجتهاد، ولا مجال للاجتهاد في مورد النص»[2].

---

(1) الزرقاني: محمد عبدالعظيم ـ مناهل العرفان في علوم القرآن ـ ج1 ـ دار إحيار الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي ـ بدون تاريخ، ص 501 ـ 502 و518، والشاطبي: أبو إسحاق ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ ت: عبداللّه دراز ـ ج3 ـ ط2 ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ 1395هـ ـ 1975م، ص 421 ـ 422.

(2) صبحي الصالح ـ مباحث في علوم القرآن ـ مطبعة الجامعة السورية ـ دمشق ـ 1377هـ ـ 1958م، ص 242.

الباب الأول

نشأة التفسير بالرأي وتطوره

المبحث الأول

أثر المعنى النحوي في توجيه المعنى عند مفسري الأثر

أثر المعنى النحوي في عهد الرسول ﷺ

لقد قام الرسول ﷺ بتفسير القرآن تمشياً مع طبيعة واجبه في التبليغ، وتنفيذاً لأوامر اللَّه تعالى له بشرح الكتاب الذي أنزله اللَّه عليه بقوله تعالى: **﴿يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾**[1]. وقوله تعالى: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾**[2]. فالرسول ﷺ فهم القرآن المنزل عليه، وهذا سهل عليه مهمة الشرح والتفسير والرد على كل سؤال يسأل عنه، في أمور الأحكام والعبادات والعقائد والأوامر والنواهي، وغير ذلك من الأمور التي تُعَدُّ حجر أساس الدين الإسلامي. إضافة إلى أن هناك أموراً سأل عنها اليهود والمغرضون الرسول ﷺ يريدون إعجازه، وبالتالي الطعن في نبوته، وهي أمور احتفظ اللَّه بمعرفتها، ولا بُعد عدم معرفتها طعناً في الرسول ﷺ ولا في نبوته، كمعرفة قيام الساعة والروح وغير ذلك من الأمور التي أشار إليها اللَّه تعالى في القرآن، حيث يقول جل من قائل: **﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي. وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾**[3]. و**﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها. فيم أنت من ذكراها. إلى ربك منتهاها. إنما أنت منذر من يخشاها﴾**[4]. و**﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾**[5].

---

(1) سورة المائدة، الآية: 67.

(2) سورة النحل، الآية: 44.

(3) سورة الإسراء، الآية: 85.

(4) سورة النازعات، الآية: 45.

(5) سورة لقمان، الآية: 34.

ومن أمثلة تفسير الرسول ﷺ ما أوردته كتب التفسير من تفاسير مرفوعة إلى الرسول ﷺ رواها الصحابة والتابعون. فقد «أخرج أحمد والترمذي وحسنه بن حبان في صحيحه عن عدي بن حبان قال: قال رسول اللّه ﷺ: أن المغضوب عليهم هم اليهود وأن الضالين النصارى. وأخرج ابن جرير بسند رجال ثقات عن عمرو بن قيس الملائي عن رجل من بني أمية من أهل الشام أحسن عليه الثناء قال: قيل: يا رسول اللّه ما العدل؟ قال: العدل الفدية. وأخرج أحمد وغيره عن أبي رزين الأسدي قال: قال رجل: يا رسول اللّه أرأيت قول اللّه الطلاق مرتان، فأين الثالثة؟ قال: التسريح بإحسان الثالثة. وأخرج الحاكم وصححه عن أنس أن رسول اللّه ﷺ سئل عن قول اللّه تعالى: ﴿من استطاع إليه سبيلا﴾[1] ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة. وأخرج الترمذي وصححه عن أبي أمية السفياني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له: كيف تصنع في هذه الآية؟ قال: أية آية؟ قال: قوله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتهم﴾[2] قال: أما واللّه لقد سألت عنها خبيراً. سألت عنها رسول اللّه ﷺ قال: بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك ودع العوام. وأخرج أحمد والشيخان وغيرهم عن ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾[3] شق ذلك على الناس. فقالوا: يارسول اللّه وأينا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تعنون. ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح «إن الشرك لظلم عظيم» إنما هو الشرك»[4]. كما أخرج أحمد في مسنده وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه في تفاسيرهم عن أبي هريرة عن رسول اللّه ﷺ أنه قال: لأم

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 97.

(2) سورة المائدة، الآية: 105.

(3) سورة الأنعام، الآية: 82.

(4) الإتقان في علوم القرآن ـ 2/190 ـ 193 بتصرف.

القرآن هي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني وهي القرآن العظيم. وأخرج ابن جرير والحاكم في تاريخ نيسابور والديلمي بسند ضعيف عن الحكم ابن عمير وكانت له صحبة قال: قال رسول اللّه ﷺ: إذا قلت: الحمد لله رب العالمين فقد شكرت اللّه فزادك»[1].

والملاحظ على هذه التفاسير المنقولة عن رسول اللّه ﷺ أنها تفسير لمعاني المفردات المشتملة عليها الآيات الكريمة. هذه المعاني وتلك المفردات التي غمضت على المسلمين في تلك الفترة، وكان تفسيرها يمثل البداية الأولى للتفسير، حيث يظهر أن المسلمين لا يريدون إلا فهم معاني المفردات والآيات حتى يتسنى لهم فهم الآيات القرآنية وبالتالي تطبيق أوامر اللّه ونواهيه.

2 ـ أثر المعنى النحوي في تفسير الصحابة رضوان اللّه عليهم:

لقد عاصر الصحابة رضوان اللّه عليهم نزول الوحي على الرسول ﷺ، وفهموا القرآن المنزل عليه ﷺ ووعوه. فقد كانوا يحفظونه حفظاً مقترناً بفهم، بحيث لا يحيدون عن الآية إلا إذا علموا ما فيها من علم وعمل. وقد ساعدهم على ذلك قربهم من الرسول ﷺ ونزول القرآن باللغة العربية الفصحى التي كانوا يجيدونها. كما ساعدهم معايشتهم ومعرفتهم للأحداث التي كانت تقع إبان نزول الوحي على الرسول ﷺ، والتي كانت مادة لكثير من الآيات القرآنية. حيث إن سبب نزول الآيات من أهم آلات التفسير بالنسبة للمفسر. فقد روي عن أبي الطفيل أنه قال شهدت علياً يخطب وهو يقول: سلوني فواللّه لا تسألون عن شيء إلا أخبرتكم. وسلوني عن كتاب اللّه، فواللّه ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار أم في سهل أم في جبل»[2]. كما أخرج ابن جرير وغيره عن ابن

---

(1) السيوطي جلال الدين عبدالرحمن ـ الدر المنثور في التفسير المأثور ـ ج1 ـ المكتبة الجعفرية والمكتبة الإسلامية بطهران، ودار الكتب العراقية ببغداد ـ طبع بالأفست في المطبعة الإسلامية بطهران ـ 1377هـ ـ ص 3 ـ 10.

(2) الإتقان ـ ج2، ص 187.

مسعود أنه قال: «والذي لا إله إلا غيره، ما نزلت آية من كتاب اللّه إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت. ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب اللّه مني تناله المطايا لأتيته. . . »[1].

ويعد تفسير الصحابي «عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي ﷺ، كما قال الحاكم في تفسيره، وقال أبو الخطاب من الحنابلة: يحتمل ألا يرجع إليه إذا قلنا: إن قوله ليس بحجة. والصواب الأول. لأنه من باب الرواية لا الرأي. . . »[2]. وبهذا يعد الصحابة أقدر الناس على التفسير للأسباب السابقة. والمشهور من الصحابة رضوان اللّه عليهم في التفسير عشرة «الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبداللّه بن الزبير. . . »[3]. وقد كان تقدم وفاة الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان السبب في قلة الرواية عنهم. ويعد علي أكثر الخلفاء رواية للتفسير، ويأتي بعده ابن مسعود في الرواية وعبداللّه بن العباس وأبي بن كعب وغيرهم[4].

ويعد عبداللّه بن العباس علماً من أعلام التفسير في تلك الفترة. ولهذا سنتكلم عنه ونتعرض لما أثر عنه لنعرف من خلاله مدى تأثير المعنى النحوي في التفسير عنده. ولنتمكن بالتالي من الحكم على أثر المعنى النحوي في التفسير في تلك الفترة. ذلك لأن «صدور المفسرين من الصحابة: علي ثم ابن عباس، وهو تجرد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي، إلا أن ابن عباس كان أخذ عن علي. . . »[5].

وقد روي عن ابن عباس كتاب في تفسير القرآن الكريم اسمه «تنوير المقباس من تفسر ابن عباس» رواه أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي.

---

(1) الإتقان ـ ج2، ص 187، وكذا البرهان ـ ج2، ص 157.
(2) البرهان ـ ج2، 157.
(3) الإتقان ـ ج2، ص 187.
(4) الإتقان ـ ج2، ص 187.
(5) البرهان ـ ج2، ص 157.

ولا يهمنا في هذا البحث صحة نسبة هذا التفسير إلى ابن عباس من عدمها، قدر ما يهمنا الاطلاع عليه، لأنه يمثل اتجاه التفسير في تلك المرحلة. فهو يبدأ بذكر رواة هذا التفسير فيذكر الراوي الرواة بقوله: «أخبرنا عبدالله الثقة ابن المأمور الهروي قال: أخبرنا أبي قال: أخبرنا أبو عبدالله قال: أخبرنا أبو عبيدالله محمود بن محمد الرازي قال: أخبرنا عمار بن عبد المجيد الهروي قال: أخبرنا علي بن إسحاق السمرقندي عن محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: . . .»(1). ثم يبدأ في ذكر التفسير، فيبدأ بسورة الفاتحة فيقول «وبإسناده عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿الحمد لله﴾ يقول الشكر لله وهو أن صنع إلى خلقه فحمدوه، ويقال الشكر لله بنعمه السوابغ على عباده الذين هداهم للإيمان. ويقال: الشكر والوحدانية والإلهية لله الذي لا ولد له ولا شريك له ولا معين له ولا وزير له. ﴿رب العالمين﴾ رب كل ذي روح دب على وجه الأرض ومن أهل السماء. ويقال سيد الجن والإنس. ويقال: خالق الخلق ورازقهم ومحولهم من حال إلى حال. . .»(2). وعند تفسيره لسورة البقرة بدأ الكلام بقوله «وبإسناده عند عبدالله بن المبارك قال: حدثنا علي ابن إسحق السمرقندي عن محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ يقول ألف الله لام جبريل ميم محمد. ويقال ألف آلاؤه لام لطفه ميم ملكه. ويقال: ألف ابتداء اسمه الله، لام ابتداء اسمه لطيف، ميم ابتداء اسمه مجيد. ويقال: إن الله أعلم ويقال قسم أقسم به. .»(3). ويذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الصفا والمروة﴾ يقول الطواف بين الصفا والمروة «من شعائر الله» مما أمر الله تعالى من مناسك الحج. . .»(4). وقد «أخرج من طريق

---

(1) الفيروزابادي: أبو طاهر محمد بن يعقوب ـ تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ـ ط2 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1370هـ ـ 1951م، ص 2.

(2) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 2.

(3) تنوير المقباس، ص 3.

(4) المرجع السابق، ص 17.

عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب»[1].

ولهذا فإن حفظه للشعر العربي واستشهاده به على معاني القرآن الكريم واضح جداً في مسائل نافع بن الأزرق، حيث روي أن عبداللَّه بن العباس كان جالساً بفناء الكعبة قد «اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن، فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه، فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب اللَّه فتفسرها وتأتينا بمصادقه من كلام العرب، فإن اللَّه تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما، فقال نافع: أخبرني عن قول اللَّه تعالى ﴿**عن اليمين وعن الشمال عزين**﴾[2]. فقال: العزون حلق الرفاق، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فَجَاؤُوا يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى ... يَكُونُوا حَوْلَ مِنْبَرِهِ عِزِينَا

قال: أخبرني عن قوله ﴿**وابتغوا إليه الوسيلة**﴾[3] قال: الوسيلة: الحاجة. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت عنترة وهو يقول:

إِنَّ الرِّجَالَ لَهُمْ إِلَيْكِ وَسِيلَةٌ ... إِنْ يَأْخُذُوكِ تَكَحَّلِي وَتَخَضَّبِي. . . »[4]

كما أثر عنه كتاب بعنوان «اللغات في القرآن الكريم» وقد «رتب الكتاب على السور، فهو يبدأ بالبقرة حتى ينتهي إلى آخر سورة، ويسرد ما في كل سورة من ألفاظ القبائل العربية، وألفاظ الأمم الأخرى كالفرس والروم والأنباط والسريان والعبرانيين. فهو من هذه الناحية، يبين لنا مصادر القرآن اللغوية،

---

(1) الإتقان ـ ج1، ص 119.
(2) سورة المعارج، الآية: 37.
(3) سورة المائدة، الآية: 35.
(4) الإتقان ـ 1/35.

ويلقي ضوءاً على لغات القبائل قبيل الإسلام. ويحدد نسبة ما أخذ من ألفاظ كل قبيلة من هذه القبائل، ثم من كل أمة إذا صح أن بعض الألفاظ فيه أعجمية ليست عربية». [1]. وهنا نراه يفسر معنى الكلمة ويرجع أصلها إلى القبيلة التي تنتمي إليها أو الأمة التي جاءت منها. فيقول مثلاً «قال اللّه عز وجل ﴿**أنؤمن كما آمن السفهاء**﴾[2] والسفيه الجاهل بلغة كنانة. وقوله ﴿**رغدا**﴾[3] يغني الخصب بلغة طيء ﴿**فأخذتكم الصاعقة**﴾[4] يعني الموت بلغة عمان... وقوله عز وجل: ﴿**كدأب آل فرعون**﴾[5] يعني كأشباه فرعون بلغة جرهم. وقوله ﴿**سيدا وحصورا**﴾[6] يعني بالسيد الحليم بلغة حمير والحصور الذي لا حاجة له في النساء بلغة كنانة...»[7]. وهكذا وبالاطلاع على ما سبق يتبين لنا أنه كان يفسر كتا اللّه تعالى وهو مالك لأدوات التفسير، ولكنه كان مقتصراً على بيان معاني المفردات والآيات في القرآن الكريم وبيان أصول كلماته ورد كل كلمة لأصلها أي للقبيلة التي كانت تستعملها. كما استعان الشعر العربي على بيان معاني المفردات، لأن المسلمين في تلك الفترة كانوا في حاجة إلى فهم معاني المفردات ليستطيعوا من خلالها فهم كلام اللّه تعالى، وبالتالي تطبيق أوامره ونواهيه، وقد كانوا يتحرجون من تفسير القرآن الكريم. ولهذا يستغربون جرأة كل مفسر على ذلك ما لم تتوافر له الأدوات، التي أولها عندهم العلم بكلام العرب، بدليل كلمة نافع بن الأزرق سالفة الذكر لنجدة بن عويمر. ولهذا لم يكن المفسرون يتعمقون كثيراً في تفسير القرآن الكريم، والنظر في نظمه،

---

(1) ابن عباس «رواية ابن حسنون المقرىء». اللغات في القرآن ـ ت: صلاح الدين المنجد ـ ط2 ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت ـ 1392هـ ـ 1972م، ص 5 ـ 6.

(2) سورة البقرة، الآية: 13.

(3) سورة البقرة، الآية: 35.

(4) سورة البقرة، الآية: 55.

(5) سورة آل عمران، الآية: 11.

(6) سورة آل عمران، الآية: 39.

(7) اللغات في القرآن، ص 17 ـ 20.

وبالتالي التعرض للمعاني النحوية التي من شأنها اختلاف المعنى العام باختلاف وجوهها. وعليه نقرر أن التفسير في تلك الفترة كان بسيطاً، فالمفسرون يهتمون بمعرفة معاني المفردات وبيان أصولها وإرجاعها إليها وتحكيم الشعر العربي في كل ذلك.

ولقد أدرك المفسرون بالأثر من الصحابة والتابعين أهمية المعنى النحوي الذي يربط بين الكلمات المكونة لألفاظ الآيات القرآنية التي تعرضوا لتفسيرها. وذلك واضح من خلال تفاسيرهم التي تبين إدراكهم للفروق اللغوية والتركيبية فيها، حيث نجد أنهم يفقهون دور العلامة الإعرابية في تأدية المعنى في التركيب، ورتبة الألفاظ بعضها مع بعض، لأن المفسر بالأثر، وإن كان لا يدري ما النحو ما مصطلحاته، يمارس اللغة ويفقه أسرار تراكيبها الملازمة للمعاني النحوية. وهذا واضح من خلال ما نقله المفسرون المهتمون بجميع التفسير بالأثر.

والجدير بالذكر أن المفسرين بالأثر لا يهتمون إلا بفهم المعنى في الآيات القرآنية، بمعنى أنهم يكتفون بالمعنى المنبثق عن التفاعل الظاهر بين الكلمات المكونة للآيات القرآنية، ولا يهتمون بتقليب المعاني النحوية، واستنباط المعاني المنبثقة عن الوجوه النحوية التي تحتملها التراكيب اللغوية في الآيات.

وهنا أود أن استشهد على ما قلته ببعض التفاسير الواردة عن بعض الصحابة والتابعين الذين اشتهروا بتفسير القرآن الكريم.

فقد روي عن ابن عباس أنه فسر قوله تعالى: ﴿**الحمد لله**﴾[1] بقوله: «هو الشكر لله والإقرار بنعمته وهدايته وابتدائه وغير ذلك...»[2].

وذلك إدراكاً منه لأهمية المعنى الذي أفاده التعريف بالألف واللام، الذي يفيد استغراق الجنس من المحامد، فاللّه سبحانه وتعالى يستحق الحمد كله،

---

(1) سورة الفاتحة، الآية: 1.

(2) تفسير الطبري، 1/135 طبع دار المعارف.

وإدراكاً منه لأهمية الرفع الذي يدل ـ كما يقول سيبويه ـ على أن قائل ذلك يخبر أن الحمد منه ومن جميع الخلق لله[1].

وتوكيداً على أهمية التعريف يقول الطبري: «إن لدخول الألف واللام في الحمد، معنى لا يؤديه قول القائل «**حمداً**» بإسقاط الألف واللام. وذلك أن دخولهما في الحمد منبىء عن أن معناه: جميع المحامد والشكر للَّه. ولو أسقطتا منه لما دل إلا على أن حمد قائل ذلك للَّه، دون المحامد كلها. إذ كان معنى قول القائل: «**حمداً لله**» أو «**حمد الله**» أحمد اللَّه حمداً، وليس التأويل في قول القائل «**الحمد لله رب العالمين**» أحمد اللَّه، بل التأويل في ذلك ما وصفناه قبل من أن جميع المحامد للَّه، بألوهيته وإنعامه على خلقه، بما أنعم عليهم به من النعم التي لا كفاء لها في الدين والدنيا والعاجل والآجل..»[2]. ولا شك أن تفسير ابن عباس لها بذلك التفسير إدراك منه للفروق المعنوية بين التعريف والتنكير.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾[3] أدرك ابن عباس أهمية تقديم المفعول على الجملة الفعلية في أداء المعنى، وفي التعبير عن المراد الذي لا يفي به قول القائل: نعبدك ونستعينك. فقال في معنى ﴿**إياك نعبد**﴾: «إياك نوحد ونخاف ونرجو لا غيرك»[4]. وفي قوله: ﴿**إياك نستعين**﴾ «إياك نستعين على طاعتك وعلى أمورنا كلها»[5]. فقوله «**لا غيرك**» معنى توصل إليه ابن عباس من تقديم المفعول على الجملة، وذلك لأن التقديم عند العرب يعني الاهتمام بالمقدم، ولا شك أن ابن عباس قد أدرك أهمية هذا التقديم، فقرر أنه المخصوص بالتوحيد والخوف والرجاء والاستعانة على الأمور كلها لا غيره.

---

(1) تفسير الطبري، 1/133 ـ 135.
(2) تفسير الطبري، 1/138 ـ 139.
(3) سورة الفاتحة، الآية: 5.
(4) تفسير الطبري، 1/160.
(5) تفسير الطبري، 1/162..

كما أدرك ابن عباس أن قوله تعالى: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾[1] بدل من الصراط المذكور في قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾[2]، وذلك واضح في تفسيره للآية بقوله: «طريق من أنعمت عليهم بطاعتك وعبادتك من الملائكة والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين الذين أطاعوك وعبدوك...»[3]. بنصب لفظ طريق، لأن المفسر يتعامل مع الكلام منظوماً، ويدرك العلاقات السياقية والروابط التي تربط بين الألفاظ بعضها ببعض. ولهذا فإنه أدرك أن الصراط المطلوب من اللَّه هداية الداعين إليه هو صراط الذين أنعم اللَّه عليهم من الملائكة والنبيين وغيرهم ممن ذكرهم ابن عباس في تفسيره.

وقد اختار الطبري ذلك المعنى فقال: «لأن أمر الله جل ثناؤه عباده بمسألته المعونة، وطلبهم منه الهداية للصراط المستقيم، لما كان متقدماً قوله: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ الذي هو إبانة عن الصراط المستقيم وإبدال منه، كان معلوماً أن النعمة التي أنعم اللَّه بها على من أمرنا بمسألته الهداية لطريقهم هو المنهاج القويم والصراط المستقيم...»[4].

وقد روي عن مجاهد وعكرمة والسدي وابن جريج وابن عباس أنهم ذهبوا إلى أن معنى (ذلك) في قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب﴾[5] «هذا» والمعنى: «هو هذا الكتاب»[6].

وذلك كأنهم يذهبون إلى أن معنى «ألم» اسم من أسماء القرآن الكريم، ولهذا ذهبوا إلى أن «ذلك» إشارة إلى هذا القريب الذي هو القرآن الكريم، وقد

---

(1) سورة الفاتحة، الآية: 7.
(2) سورة الفاتحة، الآية: 6.
(3) تفسير الطبري، 1/178.
(4) تفسير الطبري، 1/179.
(5) سورة البقرة، الآية: 2.
(6) تفسير الطبري، 1/225.

استحسن الطبري هذا التفسير في «**أَلِّمَ**» لأنه أقرب إلى المعنى الذي ذهب إليه المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿**ذلك**﴾[1].

ولهذا جاز عند الطبري كون «**ذلك**» إشارة إلى القريب فقال: «. . . جاز ذلك: لأن كل ما تقضي، بقرب تقضيه من الإخبار، فهو، وإن صار بمعنى غير الحاضر، فكالحاضر عند المخاطب. ذلك كالرجل يحدث الرجل الحديث فيقول السامع: «إن ذلك واللَّه لكما قلت»، «وهذا واللَّه كما قلت» فيخبر عنه مرة بمعنى الغائب، إذا كان قد تقضي ومضى، فكذلك «**ذلك**» في قوله ﴿**ذلك الكتاب**﴾ لأنه جل ذكره لما قدم قبل ذلك الكتاب «**أَلَّمَ**» وقال لنبيه ﷺ: يامحمد: هذا الذي ذكرته وبينته لك الكتاب، ولذلك حسن وضع «**ذلك**» في مكان «**هذا**» لأنه أشير به إلى الخبر عما تضمنه «**أَلَّمَ**» من المعاني بعد تقضي الخبر بـ «**أَلَّمَ**»، فصار لقرب الخبر عنه من تقضيه كالحاضر المشار إليه، فأخبر به بـ «**ذلك**» لانقضائه، ومصير الخبر عنه كالخبر عن الغائب، وترجمه المفسرون: أنه بمعنى **هذا** لقرب الخبر عنه من انقضائه، فكان كالمشاهد المشار إليه بـ «**هذا**». . »[2].

ولا شك أن المفسرين قد أدركوا الفروق اللغوية في التراكيب. ولهذا فإن تفسيرهم لـ «**ذلك**» بمعنى «**هذا**» إدراك لأن «**هذا**» إشارة إلى شيء أخبر عنه قريباً، وهو «**ألم**» ولهذا كان كالحاضر المشار إليه في نظرهم.

كما روي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من أصحاب رسول اللَّه ﷺ أنهم قالوا: «أما ﴿**الذين يؤمنون بالغيب**﴾[3] فهم المؤمنون من العرب، و﴿**الذين يؤمنون بما أنزل إليك**﴾[4] المؤمنون من أهل الكتاب، ثم جمع

---

(1) تفسير الطبري، 1/227.

(2) تفسير الطبري، 1/226، وينظر في تفسير «ألم» الطبري، 1/205 ـ 208.

(3) سورة البقرة، الآية: 2.

(4) سورة البقرة، الآية: 4.

الفريقين فقال: ﴿**أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾[1]»[2].

وذلك لأنهم يريدون أن هذا الخبر في ﴿**أولئك على هدى من ربهم**﴾، وإن كان مبتدأ به إلا أن المقصود به ما ذكر قبله، لأن المفسرين يتعاملون مع الكلام المنظوم، ويدركون العلاقات السياقية والفروق اللغوية في التراكيب. فهم يمارسون اللغة ويعرفون قوانينها وأحكامها، وإن كانوا لا يدركون علم النحو والقواعد النحوية، فهنا نجدهم اعتمدوا على اسم الإشارة «**أولئك**» في جعل الكلام إشارة لما سبق ذكرهم، ولهذا فسروا الآية بما فسروها به معتمدين على اسم الإشارة في أداء المعنى.

أما قوله تعالى: ﴿**وأتموا الحج...**﴾[3] فإن المفسرين بالأثر ذهبوا فيه مذاهب مختلفة بسبب العلامة الإعرابية. وذلك لأنهم اختلفوا فيها بين قائل بوجوب العمرة، وقائل بعدم وجوبها، ناظرين إلى لفظ العمرة المنصوب في قراءة النصب عطفاً على لفظ الحج.

فقد ذهب ابن عباس إلى أن العمرة غير واجبة، لكن الأمر أن «من أحرم بحج أو بعمرة، فليس له أن يحل حتى يتمها. تمام الحج يوم النحر، وتمام العمرة إذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة، فقد حل»[4]. وإلى ذلك ذهب مجاهد[5]. وكأنهم يرون أن العمرة غير واجبة وإن كانت معطوفة على الحج الواجب من اللّه تعالى، وذلك نظراً إلى قرينة الصيغة وهي الفعل أتموا، الذي يعطي معنى الأمر بالإتمام، وعليه يكون المعنى عند هؤلاء: أن من أحرم بحج أو عمرة عليه إتمام ما أحرم لأجله.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 5.
(2) تفسير الطبري، 1/247 ـ 248.
(3) سورة البقرة، الآية: 196.
(4) تفسير الطبري، 4/7.
(5) تفسير الطبري، 4/9.

في حين نجد علياً رضوان اللَّه عليه يرى أن العمرة واجبة[1]. وإلى ذلك ذهب طاوس (ت: 106)[2] ومسروق وعلي بن الحسين وسعيد بن جبير (ت: 95 هـ) وعطاء (ت: 115هـ)[3]. ولهذا أصروا على أن الإحرام بالعمرة يجب أن ينوي مفرداً من دويرة الأهل كالحج تماماً. وذلك لأنهم رأوا أن العطف بالنصب على الحج الواجب الذي يعد من أركان الإسلام أمر بوجوب العمرة.

وقد ذهب الشعبي إلى أن العمرة تطوع وليست فرضاً، ولهذا فقد اختار القراءة برفع العمرة على الابتداء، إذ روي عنه أنه يقول: العمرة تطوع، ويقرأ **«وأتموا الحج والعمرة لله»**[4]. ذلك لأنه يرى أن الابتداء بالعمرة، وجعل «الله» خبراً عنها، يدل على أن العمرة عمل تطوعي للَّه تعالى. وكأنه يرى الوقف على قوله **«الحج»** والابتداء بـ **«العمرة»** بالرفع.

وقد اختار الطبري القراءة بنصب العمرة على العطف بها على الحج، بمعنى الأمر بإتمامهما، واختار قول عبداللَّه بن مسعود فيها «من أن معنى ذلك: وأتموا الحج والعمرة للَّه إلى البيت، بعد إيجابكم إياهما، لا أن ذلك أمر من الله عز وجل بابتداء عملهما والدخول فيهما، وأداء عملهما بتمامه...»[5].

كما اختار تأويل ابن عباس الذي يؤكد المعنى الذي ذهب إليه ابن مسعود «من أنه أمر من اللَّه بإتمام أعمالهما بعد الدخول فيهما، وإيجابهما على ما أمر به من حدودهما وسننهما، وأن أولى القولين في العمرة بالصواب، قول من قال: هي تطور لا فرض»، وأن معنى الآية: وأتموا أيها المؤمنون الحج والعمرة

---

(1) تفسير الطبري، 4/8.
(2) تفسير الطبري، 4/9.
(3) تفسير الطبري، 4/11.
(4) تفسير الطبري، 4/10.
(5) تفسير الطبري، 4/15.

للَّه بعد دخولكم فيهما وإيجابكموها على أنفسكم، على ما أمركم اللَّه من حدودهما»[1].

وقد روي عن ابن مسعود أنه فسر قوله تعالى: **﴿وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾**[2]. بالرأي ذاهباً إلى أن الأم لا تحرم بمجرد العقد على ابنتها، خلافاً لجمهور الصحابة الذين ذهبوا إلى أنها تحرم بمجرد العقد على ابنتها، وأن الصفة راجعة إلى قوله **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾** فقط، وذلك لأنه رأى أن قوله **﴿اللاتي دخلتم بهن﴾** صفة لنسائكم الأولى والثانية، والمعنى: حرمت عليكم أمهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن[3].

ولا شك أن عبداللَّه بن مسعود يدرك المعنى جيداً في الآية محل التفسير، ولا شك أنه ما أطلق هذه الفتوى إلا بعد النظر في العلاقات والروابط السياقية بين الألفاظ في الآية، ولا شك أنه استخلص هذه الفتوى بعد إدراكه للعلاقة بين قوله تعالى: **﴿اللاتي دخلتم بهن﴾** وبين **﴿نسائكم﴾** الأولى والثانية، ولكن مصطلح الصفة لم يظهر إلا بعد ظهور علم النحو الذي يمارسه ابن مسعود في كلامه الذي عرف قواعده بالسليقة. ولهذا فإنني أميل إلى أن هذا التحليل الذي ساقه ابن الجوزية تفسير لرأي ابن مسعود وتعليق على كلامه، الذي أؤكد على أنه كان خالياً من مصطلح الصفة النحوي. ولكن المفسر، وإن كان لا يفقه القواعد النحوية، إلا أنه يتكلم وفقاً لها ويفسر تبعاً لمقتضياتها، ولهذا كانت اللغة في ذلك الوقت معياراً من معايير التقعيد النحوي بعد ذلك.

إن المفسرين بالأثر كانوا يتعاملون مع الكلام منظوماً، ولهذا فإنهم

---

(1) تفسير الطبري، 4/20.

(2) سورة النساء، الآية: 23.

(3) ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبداللَّه بن أبي بكر ـ إعلام الموقعين من رب العالمين ـ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ ج4، ط1 ـ مطبعة السعادة ـ مصر ـ 1374هـ ـ 1955م، ص 154.

يدركون العلاقات السياقية بين ألفاظه، والمعاني النحوية التي تربط الألفاظ بعضها ببعض، ويدركون أهمية العلامة الإعرابية في التعبير عن المعنى النحوي، وبالتالي في أداء المعنى في الآيات المفسرة. كما يدركون الفروق اللغوية بين التعابير مثلما رأينا هذا في تفسير أسماء الإشارة **«ذلك»** و**«أولئك»**، وهذا واضح تماماً في تفاسيرهم المنقولة عنهم.

ولكنهم لا يهتمون بتقليب المعنى النحوي، واستخراج المعاني المنبثقة عن اختلاف المعاني النحوية، وذلك لأن المفسر في ذلك الوقت لم يتأثر بفلسفة النحاة وعللهم، وإنما كان جل اهتمامه فهم المعنى في القرآن الكريم. ولهذا فإنهم اهتموا كما قلنا بشرح المعاني المعجمية للألفاظ القرآنية التي لا عهد لهم بها، كما اهتموا بإرجاع بعض الكلمات الواردة في القرآن الكريم إلى أصولها. وهذا كله مع التوكيد على أنهم لا يقولون في تفسير القرآن الكريم إلا بما علموا، لأننا وجدناهم يتحرجون من التفسير بالرأي النابع عن غير علم من المفسر، ويعدون ذلك جرأة على كتاب اللّٰه تعالى.

ثالثاً: أثر المعنى النحوي في تفسير التابعين وتابعيهم إلى الطبري:

تلقى الخلف التفسير عن السلف وأنشئت مدارس التفسير في أنحاء الجزيرة العربية نظراً لأهمية هذا الموضوع في فهم كتاب اللّٰه تعالى. وقد كان الصحابة هم حجر أساس هذه المدارس. فهم المعروفون بالقدرة على التفسير وملكية أدواته. ولهذا نجد نبوغ الكثير من المفسرين في هذه المدارس. قال ابن تيمية: «أعلم الناس بالتفسير أهل مكة، لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وغيرهم. وكذلك في الكوفة أصحاب ابن مسعود وعلماء أهل المدينة في التفسير، مثل زيد بن أسلم الذي أخذ عنه ابنه عبدالرحمن بن زيد ومالك ابن أنس»[1]. وكان هؤلاء التابعون يروون ما سمعوه عن الصحابة من تفسير لمعاني الكلمات

---

(1) الإتقان ـ ج2، ص 189.

والآيات والأحكام والعبادات، وغير ذلك من الأمور التي تهم الناس في تلك الفترة المبكرة من عهد الإسلام، تلك الفترة التي يتسم فيها العقل البشري بالإيمان والبساطة وعدم الركون إلى التعقيد الذي يؤدي إلى تأويل معاني الآيات القرآنية. وقد كانت التفاسير التي يتناقلونها شفهية إلى أن سخر اللّٰه لها مفسرين قاموا بجمع تفاسير الصحابة والتابعين. وهؤلاء يسمون تابعي التابعين، من أمثال سفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد بن هارون وعبد الرزاق وآدم بن أبي إياس وإسحاق بن راهويه وروح بن عبادة وعبد بن حميد وسعيد وأبي بكر بن أبي شيبة وآخرين. ثم يأتي بعدهم ابن جرير الطبري وابن أبي حاتم وابن ماجة والحاكم وابن مردويه وأبو الشيخ ابن حبان وابن المنذر وآخرون[1]. واستمر التفسير على هذا الحال لا يتسم إلا بنقل الآثار عن الصحابة والتابعين وأتباعهم. والمفسرون بين مطول ومختصر ولا رأي لهم فيما يكتبون ما عدا ابن جرير الطبري الذي «يتعرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض والإعراب والاستنباط فهو يفوقها بذلك»[2]، ولهذا سنحاول أن نلقي نظرة على تفسيره الذي سماه **«جامع البيان عن تأويل القرآن»** باعتباره يمثل قمة نضج التفسير بالمأثور، واتجاهه اتجاهاً علمياً. لقد كان الطبري مفسراً كبيراً امتلك الأدوات المهمة التي يستطيع المفسر أن يكون بها مفسراً بإجماع العلماء. فقد «جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره. وكان حافظاً لكتاب اللّٰه عز وجل، عارفاً بالقرآن، بصيراً بالمعاني، فقيهاً بأحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام، ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم، وله كتاب في تفسير القرآن لم يصنف أحد مثله...»[3]. إن الطبري حقاً موسوعة علمية له في كل علم باع طويل فهو

---

(1) الإتقان ـ ج2، ص 190.

(2) الإتقان ـ ج2، ص 190.

(3) معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ ج18، ص 41.

«كالقارىء الذي لا يعرف إلا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالنحوي الذي لا يعرف إلا النحو، وكالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب، وكان عالماً بالعبادات، جامعاً للعلوم، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلاً على غيرها، ومن كتبه: كتابه المسمى **«جامع البيان عن تأويل القرآن»**[1]. ولهذا لا نستغرب أن يكون لكتابه هذا الانتشار والمدح اللذان لم يحظ بهما كتاب آخر. فقد كان ذا ذوق رفيع فهو القائل «إني أعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله كيف يلتذ بقراءته؟»[2]. وكان ذا طريقة فريدة في التأليف، فلم يكن جامعاً فقط، وإنما اتبع طريقة في التأليف لم يسبق إليها؛ فقد «كان من الأئمة المجتهدين ولم يقلد أحداً»[3]، وقد «أجمع العلماء المعتبرون على أنه لم يؤلف في التفسير مثله. قال النووي في تهذيبه: ابن جرير في التفسير لم يصنف أحد مثله..»[4]. ولهذا كله أردنا أن نتعرض لهذا الكتاب ونعرف الدور الذي لعبه المعنى النحوي في توجيه الأقوال والآراء فيه، باعتباره تفسيراً من تفاسير الأثر، وباعتباره يشكل منعطفاً مهماً في التأليف في تفسير القرآن، إذ فيه نجد التفسير منفصلاً عن الحديث الذي ألفت له كتب خاصة به تسمى الكتب الصحاح. وفيه يأخذ التفسير شكلاً أقرب إلى التفسير النقلي العقلي منه إلى التفسير النقلي المجرد. فالطبري يوجه الأقوال، ويرجح بعضها على بعض، ويوفق بينها، وقد يرفضها جميعاً. ويفسر الآية التفسير الذي يراه مناسباً لها، معتمداً في كل ذلك على النقل من أقوال الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، كما أنه يعتمد على لغة العرب وأقوال النحاة واللغويين، ويجعل عقله الفيصل في كل ما ينقل. فيهو يبدأ تفسيره الآية بقوله «القول في تأويل قوله تعالى ذكره كذا...» ثم يعرض أقوال الصحابة

(1) المرجع السابق، ص 61.
(2) المرجع السابق، ص 63.
(3) وفيات الأعيان ـ ابن خلكان ـ ج3، ص 332.
(4) الإتقان ـ ج2، ص 190.

والتابعين في الآية. وعندما يكون للآية أكثر من توجيه يذكره ويذكر من قال به من الصحابة والتابعين، ثم يرجح قولاً على قول، وقد يرفض كل ما قيل، ويختار هو التفسير الذي يراه مناسباً. ويذكر سلسلة الرواية كلها وهذا يدل على أمانته العلمية وموضوعيته وصدقه، وإذا شك في الأسانيد التي يذكرها فإنه يشير إلى ذلك كما في قوله: «وقد روي بنحو ما قلنا في ذلك أيضاً عن رسول اللَّه ﷺ وخبر في إسناده نظر»[1]. كما يستعين الشعر في تفسير بعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم.

وقد تفطن الطبري لدور المعنى النحوي في اختلاف المعنى عندما ذكر ذلك عند تأويل تعالى ﴿**غير المغضوب عليهم**﴾[2] فقال: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك في بيان وجوه إعرابه وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن، لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله. فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتنكشف لطالب تأويله على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته...»[3]. وقد قال هذا بعد أن أورد اختلاف تأويل ﴿**غير المغضوب عليهم**﴾ تبعاً لاختلاف معناها النحوي أو موقعها الإعرابي جراً ونصباً، فقال: «والقراءة مجمعة على قراءة «غير» بجر الراء منها، والخفض يأتيها من **وجهين**: **أحدها** أن يكون «غير» صفة لـ «الذين» ونعتاً لهم فتخفضها إذ كان «الذين» خفضاً وهي لهم نعتاً وصفة... **والوجه الآخر** من وجهي الخفض فيها: أن يكون الذين بمعنى المعرفة المؤقتة. وإذا وجه إلى ذلك، كانت «غير» مخفوضة بنية تكرير «**الصراط**» الذي خفض «**الذين**» عليها، فكأنك قلت: صراط الذين أنعمت عليهم، صراط غير المغضوب عليهم. وهذان التأويلان في «**غير المغضوب عليهم**»، وإن اختلفا في اختلاف معربيهما، فإنهما يتقارب معناهما من أجل أن من أنعم اللَّه عليه فهداه لدينه الحق، فقد

---

(1) تفسير الطبري ـ ج1، ص 76، وكذا ج1، ص 89. طبع المعارف.

(2) سورة الفاتحة، الآية: 7.

(3) تفسير الطبري، ج1، ص 184.

سلم من غضب ربه، ونجا من الضلال في دينه. وقد يجوز نصب «غير» في «غير المغضوب عليهم» وإن كنت للقراءة بها كارهاً، لشذوذها عن قراءة القراء، وتأويل وجه صوابه إذا نصبت: أن يوجه إلى أن يكون صفة للهاء والميم اللتين في «عليهم» العائدة على «الذين» لأنها وإن كانت مخفوضة بـ «على»، فهي في محل نصب بقوله «أنعمت». فكان تأويل الكلام، إذا نصبت «غير» مع «المغضوب عليهم»، صراط الذين هديتهم إنعاماً منك عليهم، غير مغضوب عليهم، أي لا مغضوباً عليهم ولا ضالين. فيكون النصب في ذلك حينئذ، كالنصب في «غير» في قولك: مررت بعبدالله غير الكريم ولا الرشيد، فنقطع «غير الكريم» من عبدالله، إذا كان «عبدالله» معرفة مؤقتة، و«غير الكريم» نكرة مجهولة. وقد كان بعض نحويين البصريين يزعم أن قراءة من نصب «غير» في «غير المغضوب عليهم» على وجه استثناء «غير المغضوب عليهم» من معاني صفة «الذين أنعمت عليهم» كأنه كان يرى أن معنى الذين قرأوا ذلك نصباً: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، إلا المغضوب عليهم، الذين لم تنعم عليهم في أديانهم ولم تهدهم للحق، فلا تجعلنا منهم. وكما قال نابغة بن ذبيان:

وَقفتُ فِيهَا أُصِيلالاً أُسائِلُهَا ... عَيَّت جَوَاباً، وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ
إِلاَّ أَوَارِيَّ لأْيَاً مَا أُبيِّنُهَا ... وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الجَلَدِ

والأواري معلوم أنها ليست من عداد «أحد» في شيء، فكذلك عنده، استثنى «غير المغضوب عليهم» من «الذين أنعمت عليهم»، وإن لم يكونوا من معانيهم في الدين من شيء. وأما نحويو الكوفيين، فأنكروا هذا التأويل واستخفوه، وزعموا أن ذلك لو كان كما قاله الزاعم من أهل البصرة، لكان خطأ أن يقال «ولا الضالين» لأن «لا» نفي وجحد، ولا يعطف بجحد إلا على جحد. وقالوا: لم نجد في شيء من كلام العرب استثناء يعطف عليه بجحد، وإنما وجدناهم يعطفون على الاستثناء بالاستثناء، وبالجحد على الجحد، فيقولون في

الاستثناء، قام القوم إلا أخاك وإلا أباك. وفي الجحد: ماقام أخوك ولا أبوك. وأما: قام القوم إلا أباك ولا أخاك، فم نجده في كلام العرب، قالوا: فلما كان ذلك معدوماً من الكلام العرب، وكان القرآن بأفصح لسان العرب نزوله، علمنا ـ إذ كان قوله «ولا الضالين» معطوفاً على قوله «غير المغضوب عليهم» ـ أن «غير» بمعنى الجحد لا بمعنى الاستثناء، وأن تأويل من وجهها إلى الاستثناء خطأ. فهذه أوجه تأويل «غير المغضوب عليهم» باختلاف أوجه إعراب ذلك...»[1].

وبهذا يتبين لنا أن الطبري كان منذ البداية يركز على المعنى النحوي ويعرف مدى تأثيره في اختلاف المعنى. ولذا لم يستطع أن يفسر كتاب اللّٰه تعالى بدون أن يعرج عليه ويضعه نصب عينيه. وإن لم يذكر هذا المصطلح بالضبط، هذا لأن هذا المصطلح لم يظهر بعد، بل استعمل المصطلح المرادف للمعنى النحوي، وهو «**الوجه الإعرابي**» أو «**وجوه الإعراب**».

وللطبري مع المعنى النحوي حديث طويل في تفسيره لكتاب اللّٰه تعالى. فهو يستعين ذوقه اللغوي، ومعرفته بالحلال والحرام والأحكام الشرعية وأقوال العلماء في ترجيح معنى نحوي على آخر. يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه. قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل**﴾[2]. «وقوله ﴿**وكفر به**﴾ يعني: وكفر باللّٰه، و«**الباء**» في «**به**» عائدة على اسم اللّٰه الذي في «**سبيل الله**» وتأويل الكلام: وصد عن سبيل اللّٰه وكفر به، وعن المسجد الحرام، وإخراج أهل المسجد الحرام ـ وهم أهله وولاته ـ أكبر عند اللّٰه من القتال في الشهر الحرام. فـ «**الصد عن سبيل الله**» مرفوع بقوله «**أكبر عند الله**». وقوله «**وإخراج أهله منه**» عطف على «**الصد**». ثم ابتدأ الخبر عن

(1) تفسير الطبري ـ ج1، ص 179 ـ 184.
(2) سورة البقرة، الآية: 217.

الفتنة فقال: «**والفتنة أكبر من القتل**»، يعني الشرك أعظم وأكبر من القتل، يعني: من قتل ابن الحضرمي الذي استنكرتم قتله في الشهر الحرام.

قال أبو جعفر: وقد كان بعض أهل العربية يزعم أن قوله: «**والمسجد الحرام**» معطوف على «**القتال**»، وأن معناه: يسألونك عن الشهر الحرام، عن قتال فيه، وعن المسجد الحرام، فقال اللّه جل ثناؤه: «**وإخراج أهله منه أكبر عند الله**» من القتال في الشهر الحرام. وهذا القول، مع خروجه من أقوال أهل العلم، قول لا وجه له، لأن القوم لم يكونوا في شك من عظيم ما أتي المشركون إلى المسلمين في إخراجهم إياهم من منازلهم بمكة، فيحتاجوا إلى أن يسألوا رسول اللّه ﷺ عن إخراج المشركين إياهم من منازلهم، وهل ذلك كان لهم؟ بل لم يدع ذلك عليهم أحد من المسلمين، ولا أنهم سألوا رسول اللّه ﷺ عن ذلك. وإذا كان ذلك كذلك فلم يكن القوم سألوا رسول اللّه ﷺ إلا عما ارتابوا بحكمه، كارتيابهم في أمر قتل ابن الحضرمي، إذ ادعوا أن قاتله من أصحاب رسول اللّه ﷺ قتله في الشهر الحرام، فسألوا عن أمره لارتيابهم في حكمه. فأما إخراج المشركين أهل الإسلام من المسجد الحرام، فلم يكن فيهم أحد شاكاً أنه كان ظلماً منهم لهم، فيسألوا عنه. ولا خلاف بين أهل التأويل جميعاً أن هذه الآية نزلت على رسول اللّه ﷺ في سبب قتل ابن الحضرمي وقاتله...»[1]. ثم يستعين الطبري الآثار الواردة عن السلف في ترجيح رأيه الذي أورده في البداية، فيقول: «قال أبو جعفر: وهذان الخبران اللذان ذكرناهما عن مجاهد والضحاك ينبئان عن صحة ما قلنا في رفع «**الصد**» و«**الكفر به**» وأن رافعه «**أكبر عند الله**». وهما يؤكدان صحة ما روينا في ذلك من ابن عباس، ويدلان على خطأ من زعم أنه مرفوع على العطف على الكبير، وقول من زعم أن معناه: وكبير صد عن سبيل اللّه، وزعم أن قوله «وإخراج أهله منه أكبر عند اللّه» خبر منقطع عما قبله مبتدأ. قال أبو جعفر وأما أهل

(1) تفسير الطبري ـ ج4، ص 300 ـ 302.

العربية فإنهم اختلفوا في الذي ارتفع به قوله **«وصد عن سبيل الله»**. فقال بعض نحويي الكوفيين: في رفعه وجهان: **أحدهما**: أن يكون **«الصد»** مردوداً على **«الكبير»** يريد: قل القتال فيه كبير وصد عن سبيل اللَّه وكفر به. وإن شئت جعلت **«الصد»** **«كبيراً»** يريد به: قل القتال فيه كبير، وكبير الصد عن سبيل اللَّه والكفر به.

قال أبو جعفر: قال فأخطأ ـ يعني الفراء ـ في كلا تأويليه. وذلك أنه إذا رفع **«الصد»** عطفاً به على **«كبير»** يصير تأويل الكلام: قل: القتال في الشهر الحرام كبير وصد عن سبيل اللَّه وكفر باللَّه. وذلك من التأويل خلاف ما عليه أهل الإسلام جميعاً. لأنه لم يدع أحد أن اللَّه تبارك وتعالى جعل القتال في الأشهر الحرم كفراً باللَّه، بل ذلك غير جائز أن يتوهم على عاقل يعقل ما يقول أن يقوله. وكيف يجوز أن يقوله ذو فطرة صحيحة، واللَّه جل ثناؤه يقول في أثر ذلك: **﴿وإخراج أهله منه أكبر عند الله﴾** فلو كان الكلام على ما رآه جائزاً في تأويله هذا لوجب أن يكون إخراج أهل المسجد الحرام من المسجد الحرام، كان أعظم عند اللَّه من الكفر به، وذلك أنه يقول في أثره: **﴿وإخراج أهله منه أكبر عند الله﴾** وفي قيام الحجة بأن لا شيء أعظم عند اللَّه من الكفر به، ما يبين عن خطأ هذا القول.

وأما إذا رفع **«الصد»** بمعنى ما زعم أنه **الوجه الآخر**، وذلك رفعه بمعنى: وكبير صد عن سبيل اللَّه، ثم قيل: وإخراج أهله منه أكبر عند اللَّه «صار المعنى إلى أن إخراج أهل المسجد الحرام من المسجد الحرام أعظم عند اللَّه من الكفر باللَّه والصد عن سبيله وعن المسجد الحرام. ومتأول ذلك كذلك داخل من الخطأ في مثل الذي دخل فيه القائل القول الأول من تصييره بعض خلال الكفر أعظم عند اللَّه من الكفر بعينه. وذلك مما لا يخيل على أحد خطؤه وفساده. وكان بعض أهل العربية من أهل البصرة يقول القول الأول في رفع **«الصد»** ويزعم أنه معطوف به على **«الكبير»** ويجعل قوله **«وإخراج أهل»** مرفوعاً على

الابتداء. وقد بينا فساد ذلك وخطأ تأويله. . . »[1]. ففي هذا النموذج نلاحظ أن الطبري يستعين المعنى النحوي في تفسيره لهذه الآية، وبناء عليه يرفض قولاً ويرجح آخر. كما أنه في الوقت نفسه يستعين معرفته بأسباب نزول الآيات القرآنية ووقتها في ترجيح المعنى النحوي المناسب الذي يناسب المعنى في الآية الكريمة، وقد كان يفعل ذلك في مواضع كثيرة[2].

وقد كان الطبري يعتمد على المعنى النحوي في إبداء رأيه في الأحكام الشرعية التي تخص العبادات والمعاملات، حيث يرجح حكماً ويرفض آخر. كما أنه يقرر حكماً قد لا يكون معروفاً عند الفقهاء بناء على ذوقه النحوي الرفيع وإدراكه لأهمية المعنى النحوي في اختلاف المعنى. فعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برؤوسكم وأرجِلَكم إلى الكعبين﴾**[3]. يذكر الطبري أن في قوله تعالى: «وأرجلكم إلى الكعبين» «قراءتين: إحداهما بالنصب، وهنا يقتضي المعنى أن الأرجل مغسولة غير ممسوحة، وهي معطوفة على الأيدي المغسولة، يقول فتأويله: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وأرجلكم إلى الكعبين، وامسحوا برؤوسكم. وإذا قرىء كذلك كان من المؤخر الذي معناه التقديم. . .، وتأول قارئو ذلك كذلك أن اللّه جل ثناؤه: إنما أمر عباده بغسل الأرجل دون المسح بها» . **والقراءة الثانية بالخفض في «أرجلكم»**. وهذه القراءة تقتضي مسح الأرجل لا غسلها عطفاً بها على **«رؤوسكم»** الممسوحة. ولكن أبا جعفر الطبري، اعتماداً على هذين المعنيين النحويين في هاتين القراءتين يقرر أن اللّه إنما أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء. وبهذا يستحق المتوضىء اسم **«ماسح غاسل»** بمعنى أن المسلم إذا توضأ لابد أن يغسل

---

(1) تفسير الطبري ـ ج1، ص 300 ـ 313.

(2) انظر تفسير الطبري ـ ج9، ص 86 عند تفسيره للآية 90 من سورة النساء.

(3) سورة المائدة، الآية: 6.

رجليه بالماء ويمسحهما بإمرار اليد على الرجل إلى الحد الذي حدده اللَّه في الآية، أي دلكهما بالماء. وعليه لا يصح عنده إدخال الرجلين في الماء بدون مسحهما باليد. يقول: «قال أبو جعفر: والصواب من القول عندنا في ذلك أن اللَّه عز ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم. وإذا فعل ذلك بهما المتوضىء، كان مستحقاً اسم **«ماسح غاسل»** لأن غسلهما إمرار اليد عليهما أو إصابتهما بالماء، و**«مسحهما»** إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما. فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو **«ماسح غاسل»**. ولذلك من احتمال **«المسح»** المعنيين اللذين وصفت من العموم والخصوص اللذين أحدهما مسح ببعض، والآخر مسح بالجميع. اختلفت قراءة القرأة في قوله **«وأرجلكم»** فنصبها بعضهم توجيهاً منه ذلك إلى أن الفرض فيهما الغسل، وإنكاراً منه المسح عليهما، مع تظاهر الأخبار عن رسول اللَّه ﷺ بعموم مسحهما بالماء. وخفضها بعضهم، توجيهاً منه ذلك إلى أن الفرض فيهما بالمسح. ولما قلنا في تأويل ذلك: إنه معني به عموم مسح الرجلين بالماء، كره من كره للمتوضىء الاجتزاء بإدخال رجليه في الماء دون مسحهما بيده، أو بما قام مقام اليد، توجيهاً منه قوله **﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾** إلى مسح جميعهما عاماً باليد، أو بما قام مقام اليد، دون بعضهما، مع غسلهما بالماء. فإذا كان **«المسح»** المعنيان اللذان وضعنا من عموم الرجلين بالماء، وخصوص بعضهما به، وكان صحيحاً بالأدلة الدالة التي سنذكرها بعد، أن مراد اللَّه من مسحهما العموم، وكان لعمومهما بذلك معنى **«الغسل»** و**«المسح»** فبين صواب قرأة القراءتين جميعاً، أعني النصب في **«الأرجل»** والخفض، لأن في عموم الرجلين بمسحهما بالماء غسلهما، وفي إمرار اليد وما قام مقام اليد عليهما مسحهما. فوجه صواب قراءة من قرأ ذلك نصباً لما في ذلك من معنى عمومها بإمرار الماء عليهما. ووجه صواب قراءة من قرأه خفضاً، لما في ذلك من إمرار اليد عليهما، أو ما قام مقام اليد، مسحاًبهما...»[1]. وبعد أن

(1) المرجع السابق ـ ج10، ص 61 ـ 63.

شرح وجه الصواب في كل من القَراءتين وبين المعنى الذي يقتضيه المعنى النحوي في كل منهما يرجح القراءة التي توافق ذوقه والتي يرى أنها تؤدي إلى المعنى الذي سبق له شرحه فيقول: «غير أن ذلك وإن كان كذلك، وكانت القراءتان كلتاهما حسناً صواباً، فأعجب القراءتين إليّ أن أقرأها، قراءة من قرأ ذلك خفضاً لما وصفت من جمع «المسح» المعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله: «وامسحوا برؤوسكم» فالعطف به على الرؤوس مع قربه منه، أولى من العطف به على «الأيدي» وقد حيل بينه وبينها بقوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾[1].

والطبري لا ينسى أنه مفسر يعتمد على المأثور، ولذا نراه يؤيد رأيه السابق بما ورد من أثر عن الرسول ﷺ فيقول: «فإن قال قائل: وما الدليل على أن المراد بالمسح في الرجلين العموم، دون أن يكون خصوصاً، نظير قولك في المسح بالرأس، قيل: الدليل على ذلك، تظاهر الأخبار عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار»، ولو كان مسح بعض القدم مجزئاً من عمومها بذلك، لما كان لها الويل بترك ما ترك مسحه منها بالماء بعد أن يمسح بعضها، لأن من أدى فرض اللَّه عليه فيما لزمه غسله منها، لم يستحق الويل، بل يجب أن يكون له الثواب الجزيل، وفي وجوب الويل لعقب تارك غسل عقبه في وضوئه، أوضح الدليل على وجوب فرض العموم بمسح جميع القدم بالماء، وصحة ما قلنا في ذلك، وفساد ما خالفه...»[2]. ويستمر الطبري يحلل الآيات القرآنية تحليلاً لغوياً نحوياً، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا﴾[3]. نراه يورد رأي أهل الأثر الذين قالوا: إن هذه الآية نزلت في تحريم نكاح الابن زوجة أبيه وعليه تكون «ما» مفعولاً به للفعل «تنكحوا». كما يورد رأي من رأى منهم أن هذه الآية نزلت في تحريم ابتداء النكاح في الإسلام

(1) المرجع السابق ـ ج10، ص 64.
(2) المرجع السابق ـ ج10، ص 64.
(3) سورة النساء، الآية: 22.

على الطريقة الفاسدة التي كانت متبعة في الجاهلية. يقول: «وقالوا: قوله: ﴿ولا تنكحوا ما نكم آباؤكم من النساء﴾ كقول القائل للرجل «لا تفعل ما فعلت» و«لا تأكل ما أكلت» بمعنى: لا تأكل كما أكلت، ولا تفعل كما فعل. وقال آخرون: معنى ذلك: ولا تنكحوا ما نكم آباؤكم من النساء بالنكاح الجائز كان عقده بينهم، إلا ما قد سلف منهم من وجوه بالزنا عندهم، فإن نكاحهن لكم حلائل...»[1]. ثم يورد رأيه الشخصي الذي يؤيد فيه رأي أهل السلف الذين يرون أن الآية نزلت في تحريم ابتداء النكاح على الطريقة التي كانت متبعة في الجاهلية. كما يرفض أن هذه الآية نزلت في تحريم نكاح الابن زوجة أبيه. وهنا نراه يعتمد على استعمال العرب لكلمة «ما» فيقول: «قال أبو جعفر: أولى الأقوال في ذلك بالصواب، على ما قاله أهل التأويل في تأويله، أن يكون معناه «ولا تنكحوا من النساء نكاح آبائكم، إلا ما قد سلف منكم فمضى في الجاهلية فإنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا. فيكون قوله «من النساء» من صلة قوله: «ولا تنكحوا»، ويكون قوله «مانكم آباؤكم» بمعنى المصدر، ويكون قوله «إلا ما قد سلف» بمعنى الاستثناء المنقطع، لأنه يحسن في موضعه: «لكن ما قد سلف فمضى» - «إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا». فإن قال قائل: وكيف يكون هذا القول موافقاً قول من ذكرت قوله من أهل التأويل، وقد علمت أن الذين ذكرت قولهم في ذلك إنما قالوا: أنزلت هذه الآية في النهي عن نكاح حلائل الآباء، وأنت تذكر أنهم إنما نهوا أن ينكحوا نكاحهم؟ قيل له: إنما قلنا: إن ذلك هو التأويل الموافق لظاهر التنزيل، إذ كانت «ما» في كلام العرب لغير بني آدم، وأنه لو كان المقصود بذلك النهي عن حلائل الآباء، دون لمقصود بذلك النهي عن حلائل الآباء، دون سائر ما كان من مناكح آبائهم حراماً ابتداء مثله في الإسلام بنهي اللّه جل ثناؤه عنه، لقيل: «ولا تنكحوا من نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف» لأن ذلك هو المعروف في كلام العرب، إذ كان «من» لبني آدم، و«ما» لغيرهم، ولم يقل: «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء». وأما قوله تعالى

(1) المرجع السابق - ج8، ص 136.

ذكره: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ فإنه يدخل في «ما» ما كان من مناكح آبائهم التي كانوا يتناكحونها في جاهليتهم، فحرم عليهم في الإسلام بهذه الآية نكاح حلائل الآباء، وكل نكاح سواه نهى اللّه تعالى ذكره عن ابتداء مثله في الإسلام، مما كان أهل الجاهلية يتناكحونه في شركهم...»[1]. ومن هنا نرى أن الطبري له شخصية مستقلة، فلا يوافق على رأي إلا إذا وافق ذوقه الشخصي، كما أنه لا يتحرج من رفض أي رأي سواء للنحاة أو لأهل الأثر من السلف الصالح، لا يوافق ذوقه النابع من فهمه لكتاب اللّه تعالى، ولا يخدم المعنى في آياته الكريمة. فالمعنى السليم هو المقياس الذي يتبعه الطبري في إبداء رأيه وفي تقبله لآراء الآخرين، وحكمه عليها. وتعزيزاً لما قلنا نورد رأيه في تفسير قوله تعالى: ﴿والجار ذي القربى﴾[2] حيث نراه يرفض رأياً وهل السلف مستنداً إلى المعنى الذي يرجحه المعنى النحوي المفهوم من ظاهر الآية، فيقول: «قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معنى ذلك والجار ذي القرابة والرحم منك... وقال آخرون: بل هو جار ذي قرابتك... قال أبو جعفر: وهذا القول قول مخالف المعروف من كلام العرب. وذلك أن الموصوف بأنه «ذو قرابة» في قوله: ﴿والجار ذي القربى﴾ «الجار» دون غيره. فجعله قائل هذه المقالة جار ذي القرابة. ولو كان معنى الكلام كما قال ميمون بن مهران لقيل: «وجار ذي القربى» ولم يقل: «والجار ذي القربى». فكان يكون حينئذ، إذا أضيف «الجار» إلى «ذي القرابة»، الوصية ببرِّ جار ذي القرابة، دون الجار ذي القربى، وأما و«الجار» بالألف واللام، فغير جائز أن يكون «ذي القربى» إلا من صفة «الجار». وإذ كان ذلك كذلك، كانت الوصية من اللّه في قوله: ﴿والجار ذي القربى﴾ ببر الجار ذي القربى، دون جار ذي القرابة. وكان بينا خطأ ميمون بن مهران في ذلك»[3]. ومن جهة أخرى يلاحظ على الطبري

(1) المرجع السابق ـ ج8 ـ ص 137 ـ 138.
(2) سورة المائدة، الآية: 36.
(3) المرجع السابق ـ ج8، ص 8/335 ـ 336.

استعانته بأقوال أهل العلم والقصص في ترجيح معنى نحوي على معنى آخر. يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قال: فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض**﴾[1]. قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في الناصب لـ «**الأربعين**»، فقال بعضهم: الناصب له قوله: «**محرمة**»، وإنما حرم اللّٰه جل وعز على القوم الذين عصوه وخالفوا أمره من قوم موسى وأبوا حرب الجبارين دخول مدينتهم أربعين سنة، وقال آخرون: بل الناصب بـ «**الأربعين**» «**يتيهون في الأرض**». قال: ومعنى الكلام، قال: فإنها محرمة عليهم أبداً، يتيهون في الأرض أربعين سنة. قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: إن «**الأربعين**» منصوبة بـ «**التحريم**»، وأن قوله: «**محرمة عليهم أربعين سنة**» معني به جميع قوم موسى، لا بعض دون بعض منهم. لأن اللّٰه عز وجل ذكره عم بذلك القول ولم يخصص منهم بعضاً دون بعض. وقد وفى اللّٰه جل ثناؤه، بما وعدهم به من العقوبة، فتيههم أربعين سنة، وحرم على جميعهم في الأربعين سنة التي مكثوا فيها تائهين، دخول الأرض المقدسة...، وذلك لإجماع أهل العلم بأخبار الأولين أن عوج بن عناق قتله موسى ﷺ. فلو كان قتله إياه قبل مصيره في التيه، وهو من أعظم الجبارين خلقاً، لم تكن بنو إسرائيل تجزع من الجبارين الجزع الذي ظهر منها. ولكن ذلك كان، إن شاء اللّٰه، بعد فناء الأمة التي جزعت وعصت ربها، وأبت الدخول على الجبارين مدينتهم. وبعد فإن أهل العلم بأخبار الأولين مجمعون على أن بلعم بن باعور، كان ممن أعان الجبارين بالدعاء على موسى. ومحال أن يكون ذلك كان. وقوم موسى ممتنعون من حربهم وجهادهم، لأن المعونة إنما يحتاج إليها من كان مطلوباً، فأما ولا طالب، فلا وجه للحاجة إليها...»[2]. وقد نجد الطبري يرفض معنى نحوياً ويختار آخر بحجة أن المرفوض غير موثوق بمصدره، وبالتالي فإنه قد يكون وارداً عمن سها أو غلط. وهذا يدعو إلى خطأ المعنى الذي يقتضيه المعنى

---

(1) سورة المائدة، الآية: 26.

(2) المرجع السابق ـ ج10، ص 190 ـ 198.

النحوي، هذا المعنى الذي يهمه بالدرجة الأولى. ولهذا نجده يستعين رأي الحجة من الأمصار وأقوال أهل الأثر على رفضه واختياره. وهذا واضح في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما**﴾[1] حيث يقول: «... قال أبو جعفر: واختلفت القَرَأَةُ في قراءة قوله: ﴿**قال رجلان من الذين يخافون**﴾. قرأ ذلك قرأة الحجاز والعراق والشام، «قال رجلان من الذين يخافون أنعم اللَّه عليهم» بفتح «الياء» من «**يخافون**» على التأويل الذي ذكرنا عمن ذكرنا عنه آنفاً، أنهما يوشع بن نون وكالب، من قوم موسى، ممن يخاف اللَّه، وأنعم عليهما بالتوفيق، وهذا أيضاً مما يدل على صحة تأويل من تأول ذلك على ما ذكرنا أنه قال: يوشع وكالب. وروي عن سعيد بن جبير أنه كان يقرأ ذلك: «قال رجلان من الذين يخافون»، بضم الياء، «أنعم اللَّه عليهما. وكأن سعيداً ذهب في قراءته هذه إلى أن الرجلين اللذين أخبر اللَّه عنهما أنهما قالا لبني إسرائيل ﴿**ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون**﴾ كانا من رهط الجبابرة، وكانا أسلما واتبعا موسى، فهما من أولاد الجبابرة الذين يخافهم بنو إسرائيل، وإن كانوا لهم في الدين مخالفين. وقد حكي نحو هذا عن ابن عباس. قال أبو جعفر: فعلى هذه القراءة وهذا التأويل، لم يكتم من الإثنى عشر نقيباً أحد ما أمرهم موسى بكتمانه بني إسرائيل، مما رأوا وعاينوا من عظم أجسام الجبابرة، وشدة بطشهم، وعجيب أمورهم، بل أفشوا ذلك كله. وإنما القائل للقوم ولموسى: «**ادخلوا عليهم الباب**» رجلان من أولاد الذين كان بنو إسرائيل يخافوهم ويرهبون الدخول عليهم من الجبابرة، كانا أسلما وتبعا نبي اللَّه ﷺ. قال أبو جعفر: وأولى القراءتين بالصواب عندنا قراءة من قرأ: «من الذين يخافون أنعم اللَّه عليهما» لإجماع قرأة الأمصار عليها. وأن ما استفاضت به القراءة عنهم، فحجة لا يجوز خلافها، وما انفرد به الواحد فجائز فيه الخطأ والسهو. ثم في إجماع الحجة في تأويلها على أنهما رجلان من أصحاب موسى من بني إسرائيل وأنهما يوشع وكلاب، ما أغنى عن الاستشهاد على صحة القراءة

(1) سورة المائدة، الآية: 23.

بفتح «الياء» في ذلك وفساد غيره. وهو التأويل الصحيح عندنا، لما ذكرنا من إجماعها عليه»[1].

إن الطبري يرى أن القرآن يحمل على الأفصح من كلام العرب وليس على الشاذ ولا القليل. ولذا نجده يرفض قراءة أو معنى نحوياً بحجة أنها لا توافق الكلام الفصيح الوارد عن العرب، وأن مثلها لا يقع إلا في ضرورة الشعر، أما الكلام المنثور فلا شيء فيه يضطر المتكلم إليها، وأيضاً لمخالفته قاعدة من قواعد النحويين. وهذا ما رأيناه واضحاً عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾**[2] حيث يقول: «وأما قوله **«والأرحام»** فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله: فقال بعضهم معناه: واتقوا اللّٰه الذي إذا سألتم بينكم قال السائل للمسؤول: **«أسألك به وبالرحم»**. قال محمد: وعلى التأويل قول بعض من قرأ قوله **«والأرحام»** بالخفض عطفاً بـ **«الأرحام»** على **«الهاء»** التي في قوله **«به»**، كأنه أراد: واتقوا اللّٰه الذي تساءلون به والأرحام. فعطف بظاهر على مكني مخفوض، وذلك غير فصيح في الكلام عند العرب، لأنها لا تنسق بظاهر على مكني في الخفض إلا في ضرورة شعر. وذلك لضيق الشعر. وأما الكلام فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق، والرديء في الإعراب منه، ومما جاء في الشعر من رد ظاهر على مكني في حال الخفض قول الشاعر:

نُعَلِّقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سِيُوفَنَا ... وَمَا بَيْنَهَا وَالكَعْبِ غوطٌ نَفَانِفُ

فعطف بـ **«الكعب»** وهو ظاهر على **«الهاء والألف»** في قوله: **«بينها»** وهي مكنية. وقال آخرون: تأويل ذلك: واتقوا اللّٰه الذي تساءلون به واتقوا الأرحام أن تقطعوها. قال أبو جعفر: وعلى هذا التأويل قرأ ذلك من قرأه نصباً، بمعنى:

---

(1) المرجع السابق ـ ج10، ص 178 ـ 181، وكذا عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ويهلك الحرث والنسل﴾** (البقرة 205)، ج4، ص 243، وكذا ج16، ص 195 ـ 196، وص 220.

(2) سورة النساء، الآية: 1.

واتقوا اللَّه الذي تساءلون به، واتقوا الأرحام أن تقطعوها، عطفاً بـ «الأرحام» في إعرابها بالنصب على اسم اللَّه تعالى ذكره. قال: والقراءة التي لا نستجيز لقارىء أن يقرأ غيرها في ذلك، النصب، «واتقوا اللَّه الذي تساءلون به والأرحام» بمعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها. لما قد بينا أن العرب لا تعطف بظاهر من الأسماء على مكني في حال الخفض، إلا في ضرورة شعر على ما قد وصفت قبل»[1]. وعلى هذا المنوال نرى الطبري يسير في تفسيره لكتاب اللَّه تعالى ذكره لا يوافق على رأي إلا إذا وافق هذا الرأي ذوقه اللغوي والنحوي، حتى لو أدى الأمر إلى استعانته قراءة واردة عن آحاد مع أنه يرفض الأخذ بالآحاد رفضاً تاماً، لما في الآحاد من مظنة السهو والخطأ. ولكن الطبري لا يهتم بشيء قدر اهتمامه بالمعنى العام في الآيات القرآنية. هذا المعنى الذي يضعه نصب عينيه وهو يفسر. ولذا يرفض كل ما من شأنه إعاقة القارىء عن فهم المعنى في الآيات القرآنية الكريمة. وفي تفسيره لقوله تعالى: **﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾**[2]. نراه يرفض أن يكون الراسخون في العلم يعلمون المتشابه من كلام اللَّه تعالى، وهم عنده مبتدأ مرفوع وخبره قوله تعالى: **﴿يقولون آمنا به﴾** ويرفض أن يكون رفعهم بالعطف على لفظ الجلالة. ولهذا يؤيد رأيه هذا بتأويل ابن عباس وقراءة أبي بن كعب وعبداللَّه يقول: «قال أبو جعفر: فمن قال القول الأول في ذلك وقال: إن الراسخين لا يعلمون تأويل ذلك، إنما أخبر اللَّه عنهم بإيمانهم وتصديقهم بأنه من عند اللَّه، فإنه يرفع **«الراسخين في العلم»** بالابتداء في قول البصريين، ويجعل خبره **«يقولون آمنا به»**. وأما في قول بعض الكوفيين، فبالعائد من ذكرهم في **«يقولون»** وفي قول بعضهم بجملة الخبر عنهم، وهي **«يقولون»**. ومن قال القول الثاني وزعم أن الراسخين يعلمون تأويله، عطف بـ **«الراسخين»** على اسم **«الله»** فرفعهم بالعطف عليه. قال أبو جعفر: والصواب عندنا في ذلك أنهم

---

(1) المرجع السابق - ج7، ص 518 ـ 523.

(2) سورة آل عمران، الآية: 7.

مرفوعون بجملة خبرهم بعدهم، وهو «**يقولون**»، لما قد بينا قبل من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذي ذكره اللّٰه عز وجل في هذه الآية. وهو فيما بلغني مع ذلك في قراءة أبي: «**ويقول الراسخون في العلم**» كما ذكرناه عن ابن عباس أنه كان يقرأه. وفي قراءة عبداللّٰه «إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون»[1].

وبعد هذا العرض لنماذج من تفسير الطبري حاولنا أن نلقي بعض الضوء على طريقته في التفسير وأثر المعنى النحوي عنده لاحظنا أن الطبري يتعرض للمعنى النحوي من جهتين: فهو يسوق الحديث عنه عندما يختلف أهل التأويل من النحاة على موقع كلمة من الآية المراد تفسيرها من الإعراب، حيث رأينا أنه يورد رأي كل فريق، ثم يؤيد أحد الفريقين، أو يرفض أقوالهم جميعاً ويأتي برأيه النابع من شخصيته وذوقه وفهمه لكتاب اللّٰه تعالى. وقد يستعين أقوال العلماء أو القصاصين أو إحدى القراءات التي قد تكون شاذة لتأييد رأيه. وهو في تأييده وتضعيفه ورفضه نراه متعففاً عن الحط من أقدار العلماء والمفسرين، مترفعاً عن ذم أي رأي مهما كان ضعيفاً. أما موضع كلامه عن المعنى النحوي في تفسيره للآيات القرآنية فقد يأتي به في بداية تفسيره للآية، وقد يذكر أقوال أهل الأثر أول، ثم يذكر المعنى النحوي في نهاية تفسير الآية. وقد يكون موضع كلامه عنه في منتصف تفسيره للآية، بمعنى أنه يذكر أقوال أهل السلف أول ثم يذكر اختلاف المعنى النحوي، ثم يتابع تفسيره للآية بذكر بقية أقوال أهل السلف. كما أنه يتعرض لذكر المعنى النحوي عندما يذكر القراءات في الآية المراد تفسيرها كما رأينا ذلك. وهنا نراه يذكر القراءة ويذكر المعنى النحوي والعام المترتب عليها بعد أن يورد من قرأ بها. وله مع القراءات القرآنية حديث طويل في تفسيره، فهو لا بد أن يتعرض لاختلاف القراءات في كل آية يفسرها، فقد كان عالماً بالقراءات، وله فيها كتاب[2]. وبطبيعة الحال فإن المعنى النحوي

(1) المرجع السابق ـ ج10، ص 204.
(2) معجم الأدباء ـ ياقوت ـ ج18، ص 45.

يختلف من قراءة لأخرى. وباختلاف المعنى النحوي يختلف المعنى في كل قراءة عن المعنى في القراءة الأخرى في أكثر الأحيان[1]. والطبري لا يهمه صحة المعنى النحوي في القراءة، ولا يهمه موافقة القراءة للعربية، بقدر ما يهمه وبالدرجة الأولى إجماع الحجة من قرأة الأمصار الإسلامية على القراءة. بمعنى أن القراءة غير الواردة عن الحجة لا أهمية لها، وإن وافقت العربية، وكان لها فيها مخرج، فلا يقرأ بها، ولا يوافق على القراءة بها في كتاب اللَّه تعالى. وإن استعان بها في ترجيح معنى على آخر، فذلك يمكن اعتباره من باب الثقة في صاحبها، واعتبار كلامه حجة في اللغة لا في القرآن، حيث إن الاستشهاد بكلام الآحاد على صحة معنى لا يعني عنده عده قراءة يقرأ بها كتاب اللَّه تعالى. ومن هنا يمكننا القول إن الطبري تفطن لأهمية المعنى النحوي، ورجع إليه في تفسيره، لأنه يعلم أن التفسير بدونه تفسير مبتور لا أهمية له. وعليه نجد أن الطبري اتخذ المعنى النحوي سبيلاً لخدمة المعنى في كتاب اللَّه تعالى، وكان المعنى العام عنده هو الحجة على المعنى النحوي، وليس المعنى النحوي حجة على المعنى في كتاب اللَّه تعالى. ولهذا استعان القراءات وأسباب النزول ووقته وأقوال السلف الصالح في التفسير وكلام العرب وغير ذلك في ترجيح معنى نحوي على آخر، وبالتالي ترجيح معنى على معنى آخر. فموضع الكلمة في الآية بالنسبة لجاراتها، وموقعها الإعرابي، يؤدي إلى اختلاف المعنى العام في الآية. وهو يتعرض لكل تلك الاختلافات خدمة للمعنى في كتاب اللَّه تعالى، وخدمة لكتاب اللَّه وليس خدمة لأي مذهب أو رأي أو عقيدة أخرى.

وبهذا يمكن القول إن الطبري، الذي عاش في القرن الثالث وبداية القرن الرابع (ت: 310) قد سبر أغوار التفاسير التي ظهرت قبله أثرية ونحوية (أمثال كتب المعاني التي ألفها النحويون). ولهذا كان طَبَيِعيّاً أن يتعامل مع الكلام

(1) انظر تفسيره الآية (109 التوبة، ج14، ص 490 ـ 491 ـ وتفسيره للآية 110 سورة التوبة، ج14، ص 497 ـ 498. حيث أشار إلى أن اختلاف القراءة لم يؤثر في المعنى العام.

منظوماً، ويفسر المعنى وفقاً لتفاعل الكلام بعضه مع بعض، وليس وفقاً للمعاني المعجمية للكلمات المكونة للآيات القرآنية كما رأينا في الفترة الأولى للتفسير.

وبهذا لا يمكن أن يعد الطبري مفسراً أثرياً، لأن الطريقة التي رأيناه يفسر بها معاني القرآن الكريم لا تقتصر على قبول التفاسير المنقولة. وقد كانت طريقته في التفسير مطروقة في كتب المعاني التي سنتطرق للحديث عن بعضها، وبهذا نعده امتداداً للتفسير في كتب المعاني، ولا يزيد عنها إلا بذكره الأسانيد وتوثيقها والإكثار من النقل عن مفسري الآثر، الأمر الذي قام به مفسرو المعاني على قلة.

المبحث الثاني

نشأة التفسير بالرأي وتطوره

لقد رُوي عن النبي ﷺ أنه كان يستخدم رأيه في مسائل لم ينزل بها الوحي. وأنه كان ﷺ يستخدم القياس والاستحسان والاستهجان في ترجيح الأعمال التي يقوم بها المسلمون في ذلك الوقت. إذ إنه يقيس الشيء على الشيء، ويستحسن عملاً ويستهجن آخر. ونتيجة لما يقر أو يرفض يفرق المسلمون بين العمل المقبول الذي يجب أن يتبع، والعمل المرفوض الذي يجب اجتنابه. وقد كان الرسول ﷺ يقر الصحابة رضوان اللّه عنهم في اجتهاداتهم التي يقومون من خلالها بالحكم على بعض الأحكام الدينية والتشريعية. وقد كان يفتي من الصحابة في زمن النبي ﷺ «أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبدالرحمن بن عوف وعبداللّه بن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري وسلمان الفارسي، رضي اللّه عنهم»[1].

وعندما توفي النبي ﷺ استخدم المسلمون القياس في اختيار أبي بكر الصديق للخلافة، إذ قالوا: «رضيه رسول اللّه ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة على إمامة الصلاة. . .»[2].

وقد رجع خليفة المسلمين إلى القرآن والسنّة النبوية عند مواجهته لأي مسألة. وعندما لا يجد حلاً في هذين الأصلين يقضي فيها برأيه[3].

(1) المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد ـ الخطط المقريزية ـ ج4 ـ مطبعة النيل ـ مصر ـ 1326هـ، ص 148.

(2) عبد الرازق: مصطفى ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1379هـ ـ 1959م، ص 159.

(3) دي بور: ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة ،=

ومن اجتهاده رضي اللَّه عنه «رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر رضي اللَّه عنه في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك. ومن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة: أقول فيها، في الكلالة، برأيي: فإن يكن صواباً فمن اللَّه، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان. الكلالة ما عدا الوالد والولد. ومن ذلك أن أبا بكر ورّث أم الأم دون أم الأب. وحكم أبو بكر بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر: كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول اللَّه كمن دخل في الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا للَّه وأجورهم على اللَّه. وإنما الدنيا بلاغ وحين انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم. ومن ذلك قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بالبيعة، حتى أنه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة»[1].

وكذا كان عمر بن الخطاب يستخدم رأيه فيما أشكل من مسائل، بعد رجوعه إلى الكتاب والسنّة. فقط أسقط رضي اللَّه عنه القطع عن السارق في عام المجاعة. كما عفا عن غلمان حاطب الذين سرقوا ناقة رجل من مزينة، بحجة أنهم ما سرقوا إلا لأنهم جائعون، ودفع ثمنها من بيت المال[2].

وقد أمضى طلاق الثلاث، بعد أن كان في زمن النبي ﷺ، وسنتين من خلافة أبي بكر، طلاق الثلاث واحدة، بحجة أن الناس استهانوا بأمر الطلاق، فعاقبهم بإمضاء طلاق الثلاث[3].

وقد كان رضي اللَّه عنه يستخدم رأيه حتى قبل أن يتولى خلافة المسلمين.

= ط5، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، بدون تاريخ، ص 59، والخطط المقريزية، 4/142.

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 158 ـ 159.

(2) ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبداللَّه محمد بن أبي بكر ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين ـ ت: محمد محيي الدين عبدالحميد، ج3، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1374هـ ـ 1955م، ص 22.

(3) إعلام الموقعين، 3/41 ـ 48 وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 161.

إذ روي عنه أنه في عهد أبي بكر الصدّيق منع عمر بن الخطاب من إعطاء المؤلفة قلوبهم بحجة أن اللَّه أعز الإسلام، وأن الإسلام لم يعد في حاجة إليهم، وقد وافقه أبو بكر على ذلك[1].

وفي عهده رضي اللَّه عنه فتحت البلاد، وتوسعت رقعة الدولة الإسلامية، وفارق المسلمون حياتهم البسيطة، وواجهوا أموراً فرضتها طبيعة التغيير، لم يكن للمسلمين بها عهد، ولم ينزل فيها حكم في القرآن أو السنّة. ولهذا لم يكن للمسلمين بد من استخدام الرأي في الحكم على تلك المستجدات ولمواجهة الوقائع الجزئية التي تزداد يوماً بعد يوم[2].

أما في عهد عثمان فإن خير دليل على استخدامه الرأي، جمعه الناس على قراءة واحدة من القراءات المتواترة عن الرسول ﷺ في قراءة القرآن الكريم، ومنعه القراءة بغيرها، خوفاً من الاختلاف بين المسلمين في ذلك[3].

أما علي ابن أبي طالب رضي اللَّه عنه فقد كان يستخدم الرأي والقياس، إذ حد السكير بحد المفتري، فقاس حد الشارب على القاذف. كما أنه قاس حد القتل على السرقة، عندما سأله عمر بن الخطاب عن مسألة القتيل الذي اشترك في قتله سبعة، فرأى قتلهم جميعاً. واستخدم رأيه في الحكم على الرافضة بالحرق، لما رأى خطرهم على الإسلام والمسلمين[4].

ومن هنا نلاحظ أن النبي ﷺ كان يستخدم الرأي في الأمور التي لم ينزل بها وحي من اللَّه تعالى. وإن كنت أميل إلى أن حكم الرسول ﷺ في تلك الأمور لا يعدو كونه وحياً من اللَّه تعالى، على اعتبار أنه ﷺ ﴿وما ينطق عن

(1) الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ـ ج1 ـ ط1، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، مصر، 1313هـ، ص 299.
(2) الخطط المقريزية، 4/142، وتاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 59.
(3) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 162.
(4) مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 162.

الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[1]. لهذا لا أعد اجتهاده رأياً، وبالتالي لا أدلل به على استخدام الرأي من قبله ﷺ. أما الدليل على استخدام الرأي في عهده ﷺ هو قيام الصحابة بالإفتاء في حضرته، وإقرارهم على ما يفتون به.

هذا بالنسبة للرأي في عهده ﷺ وعهد خلفائه من بعده في أمور الأحكام الدينية والتشريعات. أما استخدام الرأي في «تفسير القرآن الكريم»، فإننا لانعدم الجرأة على ذلك. وإن كان النص القرآني يمثل من القداسة الشيء الذي جعل الناس يتحرجون من القول في تفسيره بصفته كلام اللَّه، وتفسيره جزم بأن اللَّه تعالى يريد كذا ويعني كذا ويأمر بكذا وينهي عنه. ولهذا كثرت الروايات ـ كما رأينا ـ التي تنهى عن التفسير بالرأي، وتذم راكبي متنه.

ومن أمثلة التفسير بالرأي ما روي عن ابن ممسعودن أنه فسر: «**الدخان**» بأنه الأثر الذي حصل عن الجوع الشديد والقحط. وقد صح عن النبي ﷺ أنه دخان يأتي قبل يوم القيامة، يكون من أشراط الساعة، مع الدابة والدجال وطلوع الشمس من مغربها»[2]. وما روي عنه من أنه فسر قوله تعالى: **﴿وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾**[3] بأن الصفة لنسائكم الأولى والثانية، فلا تحرم أم المرأة حتى يدخل بها، والصحيح خلاف قوله، وأن أم المرأة تحرم بمجرد العقد على ابنتها، والصفة راجعة إلى قوله: **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾**، وهو قول جمهور الصحابة..»[4]. وما روي عن عمر بن الخطاب من تفسيره لقوله تعالى: **﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾**[5] «بأنها للبائنة والرجعية، حتى قال: لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة. مع أن السنة الصحيحة في البائن

(1) سورة النجم، الآية: 3 ـ 4.
(2) إعلام الموقعين ـ 4/154.
(3) سورة النساء، الآية: 23.
(4) إعلام الموقعين ـ 4/154.
(5) سورة الطلاق، الآية: 6.

تخالف هذا التفسير»[1]. وما روي عن ابن عباس من أنه فسر: «السجل» بأنه كاتب للنبي ﷺ يسمى السجل، وذلك وهم، وإنما السجل الصحيفة المكتوبة، واللام في مثلها في قوله تعالى: ﴿وتله للجبين﴾ وفي قول الشاعر: «فَخَرَّ صَرِيعاً لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِ» أي يطوي السماء كما يطوي السجل على ما فيه من الكتاب»[2]. وبهذا نرى أن بوادر الجرأة على كتاب اللّه تعالى كانت واضحة عند الصحابة رضوان اللّه عليهم، وإن كنت أرجح أن يكون ذلك على علم منهم، لأنهم يعلمون جيداً ويفقهون نهيه ﷺ عن التفسير بدون علم.

وعليه نعد هذه الأقوال وغيرها، الواردة في تفسير آيات من كتاب اللّه تعالى من قبل صحابة رسول اللّه ﷺ، بداية التفسير بالرأي، الذي تطور بعد ذلك على نحو سنحاول أن نبينه. ويتضافر مع هذه المحاولات قيام عبداللّه بن عباس بالاستشهاد على معاني كلمات القرآن الكريم بالشعر العربي، وعده الشعر ديوان العرب[3]. لأنه أدرك أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، واستخدم أساليبها وطرائقها في الكلام. إضافةً إلى ذلك قام بتحديد أصول كلمات القرآن، وردها إليها كما رأينا. وهذان العملان يعدان عملاً متقدماً، خاصة أن الناس في ذلك الوقت كانوا يكتفون بالتفاسير الواردة عن الرسول ﷺ وصحابته الكرام، ولا يعدون ذلك. كما أنهما يعدان حجر الأساس الذي قام عليه التفسير العقلي النحوي فيما بعد، لأنه لفت النظر إلى وجود كلمات غير عربية في القرآن الكريم، إضافةً إلى استخدام كلمات ولهجات عربية مختلفة. كما أنه لفت النظر إلى ضرورة استخدام الشعر في تفسير معاني القرآن وعده مصدراً أساسياً في بيانها والكشف عنها. كما يرجع الفضل إليه في رد بعض القراءات إلى اللهجات العربية المختلفة، وكانت طريقته سمة من سمات التفسير العقلي الذي بدأ على يد النحاة فيما بعد كما سنرى.

---

(1) إعلام الموقعين ـ 4/ 154.
(2) إعلام الموقعين ـ 4/ 154 ـ 156.
(3) الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي، 1/ 24.

وقد بدأ من تلك الفترة الاحتجاج للقراءات، وهي عنصر مهم من عناصر التفسير بالرأي. وقد اعتُمد في ذلك على القياس وحمل الواحدة على الأخرى لمشابهة بينهما في اللفظ أو البنية. فهذا ابن عباس (ت: 68هـ) يحتج لقراءته لقوله تعالى: ﴿ننشرها﴾ بالنون المفتوحة والراء، من قوله تعالى: **﴿وانظر إلى العظام كيف ننشرها﴾**[1] بقوله تعالى: **﴿ثم إذا شاء أنشره﴾**[2]. وعاصم الجحدري (ت: 128هـ) يقرأ قوله تعالى: **﴿ملك يوم الدين﴾**[3] بدون ألف في «**مالك**»، ويحتج على من قرأها «**مالك**» بالألف، فيقول: يلزمه أن يقرأ: **﴿أعوذ برب الناس مالك الناس﴾**[4][5].

لقد اهتم المفسرون بالأثر بالمعاني المعجمية للألفاظ التي تتكون منها الآيات القرآنية. ولهذا فإن جرأتهم بدأت من سؤالهم عنها، حتى يستطيعوا أن يدركوا معاني الآيات القرآنية كاملة. ولهذا نجدهم قد استخدموا الشعر العربي في الكشف عن ذلك. وقد اقتصروا على ذلك، فلم يهتموا بتقليب المعاني النحوية التي تحتملها الآيات القرآنية، ولم يقدروا محذوفاً، ولم يقولوا بالزيادة ولا بالتقديم والتأخير، وإنما كان جل اهتمامهم بالمعنى الظاهر للآيات القرآنية. والجدير بالذكر أن فهمهم للمعنى الظاهر من الآيات القرآنية فهم للعلاقات السياقية التي توجد بين الكلمات المكونة للتراكيب. ولكنه فهم بسيط لم تدخل فيه فلسفة العلة والقياس والقواعد النحوية، التي كانت سبباً مباشراً في ظهور التفسير بالرأي بمعناه المقنن بعد ذلك.

ذلك لأن المسلمين في المراحل الأولى لا يريدون إلا فهم النصوص

(1) سورة البقرة، الآية: 259.
(2) سورة عبس، الآية: 22.
(3) سورة الفاتحة، الآية: 4.
(4) سورة الناس، الآية: 1.
(5) ابن جني: أبو الفتح عثمان ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ـ ت: علي النجدي ناصف، وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ ج1 ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ 1386هـ، ص 8.

القرآنية، ليستطيعوا تطبيق ما فيها من أوامر ونواه وعبادات وعقائد، وغير ذلك من الأمور التي تخص الدين الإسلامي. ولهذا كان جل اهتمامهم منصباً على معاني الكلمات المكونة للآيات القرآنية، التي لم يكن لهم عهد بها، أو لم يعرفها إلا المتبحرون في معرفة الشعر العربي كابن عباس. ولا شك أن إدراكهم وفهمهم للقرآن الكريم في ذلك الوقت، كان نتيجة لإدراكهم للعلاقات السياقية والمعاني النحوية التي جعلت الكلام مفهوماً يعطي معاني يحسن السكوت عليها. لأن المفسر بإدراكه للغة القرآن وأسرار تراكيبها والفروق اللغوية في النص، يتوصل إلى فهم المعاني النحوية، وإلى فهم المعاني التي نظم النص من أجلها. حتى وإن كان المفسرون في تلك الفترة لا يعرفون علم النحو الذي ظهر بعد ذلك، ولا يفقهون القواعد النحوية، ولكنهم بالتأكيد يفهمون الأعراف اللغوية التي تحكم اللغة الفصحى التي نزل القرآن بها كنظام الإعراب مثلاً.

الأسباب التي أدت إلى ظهور التفسير بالرأي وتغذيته:

لقد كان اللحن في القرآن الكريم داعياً أولي أمر المسلمين إلى الاهتمام بالقرآن الكريم، ومن ثم إقامة قواعد تضبط النطق، وهو ما سمي علم النحو بعد ذلك. وهذا يدل على تفطن المسلمين في ذلك الوقت إلى اختلاف المعنى باختلاف المعنى النحوي الذي يقتضيه النطق. ولكن هذا التفطن لم يظهر في تفاسيرهم، كما رأينا عند ابن عباس، ومثل ما روي من تفاسير بالرأي عن الصحابة رضي اللّه عنهم. وكذلك في الفترة الممتدة من ابن عباس حتى ظهور التعليل في النحو على يدي عبداللّه بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر. لأن النحاة لم يهتموا إلا بوضع قواعد النحو، وتتبع اللحن واستهجانه. فهذا يحيى بن يعمر يلحن الحجاج بن يوسف الثقفي في حرف من القرآن، مما سبب في نفيه إلى خراسان[1]. ذلك لأنه لم يقع بين أيدينا مصدر يؤكد اهتمام المفسرين بالمعنى

(1) الجمحي: محمد بن سلام ـ طبقات فحول الشعراء ـ ت: محمود محمد شاكر ـ ج1 ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ بدون تاريخ، ص 13.

النحوي وعده ركيزة يعتمدون عليها في تفسيرهم لكتاب اللّه تعالى. وعليه نقول: إن التفسير بالرأي بمعناه الفني لم يعرف خلال النصف الأول من القرن الهجري الأول. ونحن إذ نؤكد ذلك نقول إننا لا يمكن أن نحدد بالضبط تاريخ نشأته. ولكن هناك مجموعة من الإشارات يمكن عدها البداية الحقيقية لنشأته، وهي: .

1 ـ نشأة القياس والتعليل:

لقد أجمعت المصادر على أن عبداللّه بن أبي إسحاق الحضرمي (ت: 117هـ) أول من بعج النحو ومد القياس والعلل[1]. إذ قام بقياس الظواهر اللغوية والنحوية الواحدة على الأخرى، كما أنه قام بتعليل تلك الظواهر اعتماداً على القواعد النحوية التي وضعها النحاة. فجنح إلى القول بالحذف والتقدير وغير ذلك. فقد أجاز قول الشاعر:

إِيَّـاكَ إِيَّـاكَ المِـرَاء فَـإِنَّـهُ   إِلَى الشَّرِّ دَعَّاءٌ وِللشَّرِّ جَالِبُ

كأنه قال: إياك، ثم أضمر بعد إياك فعلاً آخر، فقال: اتق المراء[2].

وكذلك في الترحم كان ابن أبي إسحاق يجيز الرفع، على تقدير محذوف في قول القائل: «**مررت به البائس**» كأنه لما قال: مررت به، قال المسكين هو. كما يقول مبتدئاً: المسكين هو، والبائس أنت. وقد كان يونس ينكر الرفع في ذلك[3].

ويرى ابن أبي إسحاق أن الاسم المذكر إذا أطلق على مؤنث، منع من الصرف قياساً على اسم المؤنث الأصلي[4].

---

(1) طبقات فحول الشعراء، 1/14، وبغية الوعاة، 2/42، ونزهة الألباء، ص 18.
(2) الكتاب، 1/279.
(3) الكتاب، 2/75 ـ 77.
(4) المرجع السابق، 3/242.

وقد اختار قراءة قوله تعالى: ﴿يالتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين﴾[1] بالنصب في نكذب ونكون، خلافاً للجمهور الذي يقرأهما بالرفع. وتأويل قراءته أنه نصب على جواب التمني بإضمار أن الناصبة للفعل. وقد اختار سيبويه قراءة الرفع، وأولها على القطع في ولا نكذب فيكون غير داخل في التمني. والمعنى: ونحن لا نكذب، على معنى الثبات على ترك التكذيب، أي لا نكذب، رددنا أو لم نرد، فإنما يسأل الترك، وقد أوجب على نفسه أن لاعودة له، ترك أو لم يترك، أو على عطف الآخر على الأول[2].

وقد كان ابن أبي إسحاق يتتبع الفرزدق الشاعر، ويخطئه في شعره ناظراً إلى القياس النحوي. مثل تخطئته له في قوله:

مُسْتَقِبلِينَ شَمَالَ الشَّأْمِ تَضْرِبُنَا   بِحَاصِبٍ كَنَدِيفِ القُطْنِ مَنْثُورِ
عَلَى عَمَائِمِنَا يُلْقَى وَأَرْوَاحُنَا   عَلَى زَوَاحِفَ تُزْجَى مُخُّهَا رِيرُ

إذ القياس يقتضي أن تكون «رير» مرفوعة على أنها خبر لمخها. وقد استحسن يونس بن حبيب قول الفرزدق على تأويل رير مخها[3].

ولما أكثر من تتبعه هجاه الفرزدق بقصيدة فيها قوله:

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللهِ مَوْلًى هَجَوْتُهُ   وَلَكِنَّ عَبْدَ اللهِ مَوْلَى مَوَالِيَا

فاستنكر ابن أبي إسحاق ذلك لأن الفرزدق رد الياء في «مواليا»، والأصل والقياس أن يقول: مولى موال بحذفها[4]. وروى أبو عمرو أن ابن أبي إسحاق سمع الفرزدق ينشد:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَابْنَ إِسْحَاقَ لَمْ يَدَعْ   مِنَ الْمَالِ إِلاَّ مُسْحَتاً أَوْ مُجَلَّفُ

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 27.
(2) الكتاب، 3/44 ـ وطبقات فحول الشعراء، 1/19 ـ 20، والقرطبي، 6/409.
(3) طبقات فحول الشعراء، 1/17.
(4) الكتاب، 3/313 ـ وطبقات فحول الشعراء، 1/18.

فاستنكر الرفع في «مجلف» لأنه يرى أن القياس فيها العطف على «مسحتا» المنصوب. واستحسنه أبو عمرو بن العلاء (ت: 159هـ)، ذاهباً إلى أن الرفع على المعنى: أي لم يبق سواه[1].

وقد حمل تلميذه عيسى بن عمر (ت: 149هـ) لواء القياس والتعليل، فتوسع في تقدير العوامل المحذوفة، مثل ما رواه عنه سيبويه من قوله «ادخلوا الأولُ فالأولُ»، على تقدير: ليدخل الأول فالأول، فحمله على المعنى[2]. ومثل روايته عن العرب من قولهم «مبروراً مأجوراً» على تقدير رجعت مبروراً، واذهب مصاحباً. ويقول سيبويه: «إن قلت: له صوت أيما صوت، أو مثل صوت الحمار، أو له صوت صوتاً حسناً، جاز. زعم ذلك الخليل رحمه اللّه. ويقوي ذلك أن يونس وعيسى جميعاً زعما أن رؤبة كان ينشد هذا البيت نصباً «فيها ازدهاف أيَّما ازدهاف» يحمله على الفعل الذي ينصب صوت حمار. . . كأنه قال: تزدهف أيما ازدهاف، ولكنه حذف، لأن له ازدهاف قد صار بدلاً من الفعل»[3].

وأجاز عيسى قول رؤبة:

لَقَدْ حَمَلَتْ قَيْسُ بْنُ عَيْلَانَ حَرْبَهَا ... عَلَى مُسْتَقِلٌ لِلنَّوَائِبِ وَالْحَرْبِ
أَخَاهَا إِذَا كَانَتْ عِضَاضاً سِمَالَهَا ... عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ ذَلُولٍ وَمِنْ صَعْبِ

بالنصب على إضمار فعل يفيد الثناء والتعظيم. . .»[4].

وأيضاً أجاز عيسى قول الأحوص:

سَلَامُ اللهِ يَا مَطَرٌ عَلَيْهَا ... وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ

---

(1) نزهة الأولياء، ص 19 ـ 20.
(2) الكتاب، 1/398.
(3) المرجع السابق، 1/364.
(4) الكتاب، 2/65.

بنصب مطرا، بقياس مطرا على رجلا في النداء فجعله إذا نون وطال كالنكرة، أي عامله معاملة النكرة في النداء. وقد استنكر سيبويه هذا النصب لأنه لم يرد عن عربي. إذ أن القياس مردود بدون سماع يرد عن العرب يؤيده. فالرفع في مطر وأمثاله في النداء مطرد ولما نون اضطراراً بقي الرفع، ولا مسوغ لنصبه لذلك، لأن النصب غير مطرد عن العرب[1].

واعتماداً على القياس النحوي خطأ عيسى بن عمر النابغة في قوله:

فَبِتُّ كَأَنِّي سَاوَرَتْنِي ضَئِيلَةٌ   مِنَ الرُّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعُ

برفع ناقع على الخبرية، والقياس أو يقول: «ناقعاً»، بالنصب على الحالية، وعد «في أنيابها» خبراً مقدماً للسم.

وقد كان عيسى بن عمر ينزع إلى النصب إذا اختلفت العرب[2]. وقد اختار لنفسه قراءات يظهر فيها نزوعه إلى النصب. ومن ثَم نرى من خلال ذلك ظهور بعض عناصر التفسير بالرأي الفني عنده استناداً إلى المعنى النحوي الذي تتطلبه قراءته.

وقد رُوي عنه أنه كان هو وابن أبي إسحاق يقرآن قوله تعالى: ﴿ياليتنا نُردُّ ولا نكذبُ بآيات ربنا ونكون من المؤمنين﴾[3] بالنصب خلافاً للجمهور الذي قرأ ذلك بالرفع. وقد أول النحاة، ذلك بأن النصب في نكذب ونكون على جواب التمني، فعومل ما بعد الواو كمعاملة ما بعد الفاء. وقيل إن النصب فيهما على الجواب بالواو، لأن العرب تجيب بالواو وثم، كما تجيب بالفاء، فيقولون ليت لي مالاً فأعطيك، وليت لي مالاً وأعطيك وثم أعطيك، وقيل إن النصب على

---

(1) الكتاب، 2/202 ـ 203.

(2) طبقات فحول الشعراء، 1/19، وإنباه الرواة، 2/375. وينظر: السالم: صباح عباس ـ عيسى بن عمر الثقفي نحوه من خلال قراءاته ـ ط1 ـ مؤسسة الأعلمي ببيروت ودار التربية ببغداد ـ 1395هـ ـ 1975م، ص 227 ـ 248.

(3) سورة الأنعام، الآية: 27.

الصرف كقول القائل: لايسعني شيء ويعجَز عنك[1].

وقد استنكر الطبري قراءة النصب بحجة أن الرفع أحسن على الخبر لا على التمني، بمعنى يا ليتنا نُرد ولسنا نكذبُ بآيات ربنا إن رددنا، ولكنا نكون من المؤمنين. . لأن اللَّه تعالى ذكره قد أخبر عنهم أنهم لو رُدُّوا لعادوا لما نُهوا عنه، وأنهم كذبوا في قيلهم ذلك، ولو كان قيلهم ذلك على وجه التمني لاستحال تكذيبهم فيه لأن التمني لا يكذب[2].

وقد أَوَّل سيبويه قراءة الرفع على وجهين: **الأول**: الإشراك أي أن يشرك الآخر الأولَ، والآخر على قولك: دعني ولا أعودُ «أي فإني ممن لا يعودُ، فإنمت يسأل الترك، وقد أوجب على نفسه أن لا عودة له البتة، تُركَ أو لم يُترك، ولم يرد أن يسأل أن يجتمع له التركُ وأن لا يعودَ»[3]. أما قراءة النصب فقد أسندها إلى عبداللَّه بن أبي إسحاق ولم يؤولها. وكأنه غير موافق عليها، على عادته عندما يستنكر قراءة، فإنه لا يردها صراحة، ولكنه يؤول الوجه الذي يرضاه، ويغض الطرف عما سواه. بدليل ما رواه ابن سلام عنه من قوله «قلت لسيبويه: كيف الوجه عندك؟ قال: الرفع. قلت: فالذين قرأوا بالنصب؟ قال: سمعوا قراءة ابن أبي إسحاق فاتبعوه»[4].

وقد قرأ عيسى قوله تعالى: ﴿**سورة أنزلناها**﴾[5] بالنصب على إضمار فعل تقديره اذكر سورة. وعلى هذا يكون موضع أنزلناها النصب. أو على الاشتغال[6]، والتقدير: أنزلنا سورة أنزلناها. وعليه تكون أنزلناها تفسيرية، لا

---

(1) تفسير الطبري، المجلد الخامس، ج7، ص 111.
(2) الطبري ـ المجلد 5 ـ ، ج7، ص 112.
(3) الكتاب، 3، / 44.
(4) طبقات فحول الشعراء، 1/20.
(5) سورة النور، الآية: 1.
(6) «الاشتغال: أن يتقدم اسمٌ ويتأخر عنه فعل قد عمل في ضمير ذلك الاسم في أو سَبَبِيِّهِ» شرح ابن عقيل، 1/517.

محل لها من الإعراب. أو على الإغراء[1]، بتقدير اسم الفعل دونك سورة[2].

وقرأ قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾[3] بالنصب على إضمار فعل تقديره: اجلدوا الزانية والزاني فاجلدوا. وكذا قرأ بالنصب قوله تعالى: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[4] خلافاً للجمهور الذي قرأ كل ذلك بالرفع على أنهما مبتدآن، والخبر فاقطعوا وفاجلدوا. أو على أن الخبر محذوف تقديره: في الفرائض الزانية والزاني أو الزانية والزاني في الفرائض. وفيما فرض اللّه عليكم السارق والسارقة أو السارق والسارقة فيما فرض عليكم. أما النصب وهو الأقيس عند سيبويه فعلى الاشتغال، بتقدير فعل «اجلدوا الزانية والزاني فاجلدوا ـ واقطعوا السارق والسارقة فاقطعوا. لأن الوجه في الأمر والنهي النصب. لأن حد الكلام تقدير الفعل... وإنما قلت: زيداً اضربه، واضربه مشغولة بالهاء، لأن الأمر والنهي لا يكونان إلا بالفعل، فلا يستغني عن الإضمار إن لم يظهر[5].

وكذلك قرأ بالنصب قوله تعالى: ﴿**قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب**﴾[6] على الاختصاص بتقدير الفعل أعني. أو على أنه صفة لاسم «إن» أو بدل منه. وقد جوز سيبويه الوجهين الرفع والنصب في علام، مرفوعاً على أنه بدل من الضمير في يقذف، أو على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هو»،

---

(1) الإغراء: هو أمر المخاطب بلزوم ما يحمد به». شرح ابن عقيل، 2/301.

(2) العكبري: أبو البقاء عبداللّه بن الحسين بن عبداللّه ـ إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ـ ت: إبراهيم عطوة عوض ـ ج2 ـ ط1 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1380هـ ـ 1961م، ص 153، وتفسير القرطبي، 12/158.

(3) سورة النور، الآية: 2.

(4) سورة المائدة، الآية: 38.

(5) الكتاب، 1/143 ـ 144 ـ القرطبي، 12/159 ـ 160 ـ إملاء ما من به الرحمن، 2/153، طبقات الشعراء 1/20.

(6) سورة سبأ، الآية: 48.

ومنصوباً على أنه بدل من اسم إن[1].

وقرأ قوله تعالى: ﴿**القارعة ما القارعة**﴾[2] بنصب القارعة، على إضمار فعل تقديره اذكر القارعة، أو على التحذير[3]، بإضمار فعل تقديره: احذروا القارعة أو على تقدير فعل اذكر محذوفاً[4]، وقرأ قوله تعالى: ﴿**براءة من الله ورسوله**﴾[5] بالنصب على الإغراء، بتقدير فعل الزموا أو التزموا براءة، أو على تقدير الفعل اسمعوا[6]. وقرأ قوله تعالى: ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم**﴾[7] بتنصب تنزيل على إضمار فعل تقديره: اتبعوا أو اقرؤوا، أو على الإغراء بتقدير: الزموا تنزيل الكتاب[8].

وقرأ قوله تعالى: ﴿**وحور عين**﴾[9] بالنصب، على إضمار فعل تقديره: ويُزوجون حوراً عيناً، أو يُعطون، أو يُجازون، خلافاً للجمهور الذي قرأ ذلك بالرفع، عطفاً على ولدان، أو على أنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره: ونساؤهم حور عين. أو على أنها مبتدأ والخبر محذوف، تقديره لهم حور عين[10].

---

(1) الكتاب، 2/147، إملاء ما من به الرحمن، 2/198، القرطبي ـ 14/313.
(2) سورة القارعة، الآية: 1.
(3) التحذير: تنبيه المخاطب على أمر يجب الاحتراز منه» ـ شرح ابن عقيل، 2/300.
(4) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني ـ فتح القدير ـ ج5 ـ ط2 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1383هـ، ص 486. الألوسي: شهاب الدين محمود ـ روح المعاني في تفسير القرآن ـ العظيم والسبع المثاني ـ ج30 ـ إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ دون تاريخ، ص 220.
(5) سورة التوبة، الآية: 1.
(6) البحر المحيط، 5/4، والقرطبي، 8/93.
(7) سورة الزمر، الآية: 1.
(8) القرطبي، 15/232.
(9) سورة الواقعة، الآية: 22.
(10) إيضاح الوقف والابتداء، 2/922 ـ 923 ـ وفتح القدير، 5/150 ـ إملاء ما من به الرحمن، 254، والقرطبي، 17/205.

وقرأ قوله تعالى: ﴿إذا وقعتَ الواقعة ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة﴾[1] بنصب خافضة رافعة على الحال من الضمير في كاذبة أو في وقعت، أو على إضمار فعل، والتقدير: وقعت خافضة رافعة[2].

وقرأ قوله تعالى: ﴿يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً﴾[3] بنصب لؤلؤاً خلافاً للجمهور الذي يقرأ ذلك بالخفض، وتؤولت عطفاً على محل أساور، أي ويحلون لؤلؤاً، أو على إضمار فعل تقديره: ويعطون لؤلؤاً[4]. وقد خالف الجمهور أيضاً في قراءة قوله تعالى: ﴿هؤلاء بناتي هن أطهر لكم﴾[5] بنصب **أطهر** على الحال، ويكون **هؤلاء** مبتدأ **وبناتي هن** مبتدأ وخبراً، وهن مبتدأ ولكم خبره. والعامل في الحال محذوف، وقيل «لكم» بما فيه من معنى الاستقرار. أو على أن يكون بناتي خبراً وهن فصلاً وأطهر حالاً، وقيل العامل فيه ما فيهن من معنى التوكيد بتكرير المعنى.

وقد استنكر أبو عمرو بن العلاء هذه القراءة وعدها لحناً، كما استنكرها سيبويه والخليل والأخفش، ويقول الخليل: واللّه إنه لعظيم جعلهم هو فصلاً في المعرفة وتصييرهم إياها بمنزلة «ما» إذا كانت «ما» لغواً...

فلا بد من اعتبار «هن» جزءاً من الجملة لتصح القراءة بهذه القراءة عند النحاة. فتكون «هن» خبراً لبناتي، كقولك: زيد أخوك هو، ويكون أطهر حالاً من بناتي أو هن، والعامل فيه معنى الإشارة، كقولك: هذا زيد هو قائماً أو جالساً. فالفصل لايقع إلا بين جزأي الجملة، ولا يقع بين الحال

---

(1) سورة الواقعة، الآية: 1 ـ 3.

(2) إملاء ما من به الرحمن، 2/253، والقرطبي، 17/196، والكشاف، 3/193، وفتح القدير، 5/147.

(3) سورة الحج، الآية: 23.

(4) إملاء مامن به الرحمن، 2/142، وفتح القدير، 3/444، وإيضاح الوقف والابتداء، 2/782 ـ 783.

(5) سورة هود، الآية: 78.

وذي الحال[1].

وقد كان عيسى بن عمر وأبو عمرو بن العلاء يقرآن قوله تعالى: ﴿**يا جبال أوبي معه والطير**﴾[2] بالنصب، ويختلفان في التأويل. فكان عيسى بن عمر يرى أن النصب على النداء، كقولك «يا زيد والحارث»، لما لم يمكنه: يا زيد يا الحارث. أما أبو عمرو بن العلاء فيرفض ذلك، ويرى أنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطير مرفوعة، ولذا فهو يرى أن النصب على إضمار فعل، تقديره: وسخرنا الطير، بدليل قوله تعالى: ﴿**ولسليمان الريح**﴾ بالنصب، أي سخرنا لسليمان الريح. وكأنه يرفض عطف الطير على موضع الجبال لما لم يمكن نداء ما فيه ال. وقد روي عنه أنه يستجيد النصب، بحجة أنه ليس بصفة يتبع الأول. وإذ لم يجز دخول (يا) عليه حمل على الموضع[3].

وإنما يجوز قولك «**يا أيها ال..**» فتوقع النداء على أي مع الهاء. وقد أجاز سيبويه والخليل الوجهين. تقول: يا زيد والنضر، بالنصب، لأن العرب ترد مثل ذلك إلى أصله. كما أنها تقول: يا زيد والنضر. واستدل الخليل بقراءة الأعرج «**يا جبال أوبي معه والطير**» بالرفع. وقولك يا عمرو والحارث، يراه الخليل القياس، كأنك قلت: يا حارث بدون ال، لأنه لا يجوّز حمل الحارث

---

(1) الكتاب، 2/396 ـ 397، إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ـ ت: إبراهيم الأبياري ـ ج2 ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ 1384هـ ـ 1965م، ص 544 ـ 545، وتفسير القرطبي، 9/76 ـ 77، والبحر المحيط، ـ 5/246 ـ 247، وإملاء ما منّ به الرحمن، 2/43، وطبقات فحول الشعراء، 1/20، وثعلب: أبو العباس أحمد بن يحيى ـ مجالس ثعلب ـ ت: عبد السلام محمد هارون ـ القسم الأول ـ ط2 ـ دار المعارف ـ مصر ـ بلا تاريخ، ص 43، القسم الثاني وج2، ص 359، والعكبري: أبو البقاء ـ المتبع في شرح اللمع ـ ت: عبدالحميد أحمد محمد الزوي ـ ج2 ـ ط1 ـ جامعة قاريونس ـ بنغازي ـ 1994م ـ 462 ـ 463.

(2) سورة سبأ، الآية: 11.

(3) المتبع في شرح اللمع، 2/486.

على يا النداء لعدم نداء ما فيه ال، وإنما اشترك الاسمان في «يا» وهي ليست خاصة بـ «**الحارث**». وقد قرأ ابن أبي إسحاق ونصر بن عاصم وابن هرمز ومسلمة بن عبدالملك، ذلك بالرفع على التأويل السابق، مما يدل على تمكن نزعة التعليل والقياس في النحاة في ذلك الوقت المتقدم[1].

إن اختيار عيسى بن عمر النصب في القراءات القرآنية التي تؤول بتقدير محذوف، ونزعه إلى النصب إذا اختلفت العرب، يمكن أن يرد إلى سيطرة العلة النحوية على عقله، كما يمكن أن يرد إلى أنه ينزع إلى الجمل الفعلية التي تتسم بالحدوث والتجدد، بعكس الجمل الاسمية التي تتسم بالثبوت والدوام. وذلك لأن عيسى بن عمر يريد أن يقول: إن المعاني في الآيات التي اختار النصب فيها على التجدد والحدوث دائماً وأبداً.

وقد فرّق سيبويه بين الرفع والنصب في قوله: «فإذا رفعت فالذي في نفسك ما أظهرت، وإذا نصبت فالذي في نفسك غير ما أظهرت...»[2] ويقول السيرافي شارحاً كلام سيبويه: «يعني أنك إذا رفعت فالذي أضمرت مبتدأ، والذي ظهر هو خبره، والمبتدأ هو الخبر، وإذا نصبت فالذي أضمرت فعل والفعل غير الاسم..»[3].

وعليه فإن عيسى بن عمر عند ما ينزع إلى النصب يدرك تماماً أنه يضمر شيئاً غير الاسم المنصوب الذي ذكر.

---

(1) طبقات الشعراء، 1/20 ـ 21، والكتاب، 2/186 ـ 187، والمتبع في شرح اللمع، 2/486 ـ 488، والقرطبي، 4/266، والأحمر: خلف بن حيان، مقدمة في النحو ـ ت: عز الدين التنوخي ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق ـ 1381هـ ـ 1961م، ص 76 ـ 77، والعكبري: أبو البقاء ـ التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين ـ ت: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين ـ ط1 ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان ـ 1406هـ ـ 1986م، ص 1/444 ـ 448.

(2) الكتاب، 1/282.

(3) هامش الكتاب، ج 1/271.

2 ـ الجدل في مجالس العلماء:

لقد زاد اهتمام النحاة بالنحو وعلوم اللغة، يقيمون القواعد ويبرهنون على صحتها، ويقيمون المجالس والحلقات لتدريسها. وقد قام بعضهم بتأليف الكتب التي تحوي ما توصلوا إليه من قواعد، مثل كتابي الإكمال والجامع اللذين ألفهما عيسى بن عمر[1]. إضافة إلى اهتمامهم بالقياس والتعليل. وقد كان علماء النحو الأوائل من القراء المعول عليهم في هذا الشأن، ولبعضهم قراءات مشهورة عرفت عنهم. فعبدالله بن أبي إسحاق أخذ القراءة على يحيى بن يعمر وأخذ القراءة أيضاً هو وأبو عمرو بن العلاء على نصر بن عاصم[2]، كما كان عيسى بن عمر «عالماً بالقراءة وقراءته مشهورة»[3]. وكذا كان أبو عمرو بن العلاء[4] وغيرهم. وكان من أثر هذه الدراسات اللغوية والنحوية أنها أدت إلى حدوث جدل حاد بين العلماء الملتزمين بقواعدهم والذين لا يسمحون بتجاوزها، والشعراء الذين دخلوا معترك الكلمة ومارسوا الشعر. الأمر الذي أدى بهم إلى تجاوز القواعد النحوية ليستقيم لهم ما يقولون، مما أدى إلى العداوة بينهم وبين علماء النحو، كما رأينا عند ابن أبي إسحاق والفرزدق ومثل تتبع عيسى بن عمر للنابغة. وما حدث بين الشعراء والعلماء حدث مثله بين العلماء أنفسهم وبينهم وبين تلاميذهم داخل المجالس العلمية. كل يقول رأيه ويحاول أن يؤيده بما سمع من كلام العرب. وبالطبع كان للقرآن الكريم النصيب الوافر في تلك المناقشات. كما كان له نصيب في التدليل على القواعد النحوية التي وضعها النحاة بعد استقراء كلام العرب، ذلك لأنه السبب الأول في نشأة علم النحو والدراسات اللغوية جميعاً، كما أن آياته أثارت قضايا كانت موضعاً للمناقشة بينهم. ولهذا نجد المجالس النحوية لا تخلو من مناقشة آية قرآنية أو

---

(1) نزهة الألباء، ص 22، والفهرست، ص 68، وبغية الوعاة، 2/237.
(2) نزهة الألباء، ص 20. وإنباه الرواة، 2/105.
(3) نزهة الألباء، ص 21.
(4) نزهة الألباء، ص 24.

مناقشة كلام ورد عن العرب شعراً أو نثراً. وهذا الأمر لاشك حدث بين أعلام الطبقة الأولى من النحاة، ولكننا لم نطلع على آثار تحمل لنا ما كان يدور بينهم في حلقات الدرس في ذلك الوقت. وإن كنا لا نعدم آثاراً نقلت إلينا محاورات العلماء التي حدثت في مجالسهم بعد ذلك، مما يدل على أن ما حدث ونقلته لنا الآثار التي اطلعنا عليها هو نفسه ما كان يدور أو يحدث بين العلماء قبلهم، لأن هؤلاء تلاميذ أولئك، وغير مستبعد أن يترسم التلميذ خطا أستاذه.

من ذلك أنه حدث أن جاء عيسى بن عمر إلى مجلس أبي عمرو بن العلاء «فقال: يا أباعمرو ما شيء بلغني عنك تجزيه؟ قال: وما هو؟ قال: بلغني أنك تجيز «ليس الطيب إلا المسك» بالرفع. فقال له أبو عمرو: هيهات، نمت وأدلج الناس. ثم قال لي أبو عمرو: تعال أنت يا يحيى وقال لخلف الأحمر تعال أنت يا خلف. امضيا إلى أبي مهدية فلقناه الرفع فإنه يأبى، وامضيا إلى المنتجع بن نبهان التميمي فلقناه النصب، فإنه يأبى. قال أبو محمد: فمضينا إلى أبي مهدية، . . . فقلت: جئناك لنسألك عن شيء من كلام العرب. قال: هاتياه. فقلنا: كيف تقول: ليس الطيب إلا المسك؟ فقال: أتأمراني بالكذب على كبر سني؟ . . . فقال له خلف الأحمر: ليس الشراب إلا العسل، قال: فما تصنع سودان هجر ما لهم غير هذا التمر. فلما رأيت ذلك قلت له: كيف تقول ليس ملاك الأمر إلا طاعة اللّه. فقال: هذا كلام لا دخل فيه، ليس ملاك الأمر إلا طاعة اللّه والعمل بها، ونصب فلقنّاه الرفع، فأبى فكتبنا ما سمعنا منه.

ثم جئنا إلى المنتجع فقلنا له: كيف تقول: ليس الطيب إلا المسك، ونصبنا. فقال: ليس الطيب إلا المسك، ورفع. وجهدنا به أن ينصب فلم ينصب، فرجعنا إلى أبي عمرو وعنده عيسى بن عمر لم يبرح بعد، فأخبرناه بما سمعنا، فأخرج عيسى بن عمر خاتمه من يده فدفعه إلى أبي عمرو وقال: بهذا سدت الناس يا عمرو»[1].

---

(1) الأشباه والنظائر السيوطي، 3/23 ـ 24.

فهذا مجلس بين عالمين نحويين كبيرين: أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر، وهما من علماء الطبقة الثانية البصرية. وجاء أيضاً أن أبا عبيدة معمر بن المثنى قال: «سمعت أبا عمرو بن العلاء يقرأ ﴿**لتخذت عليه أجرا**﴾[1]. فسألته عنه؟ فقال: هي لغة فصيحة، وأنشد قول الممزق العبدي:

وَقَدْ تَخِذَتْ رِجْلِي إِلَى جَنْبِ غَرْزِهَا نَسِيفاً كَأُفْحُوصِ الْقَطَاةِ الْمُطْرِقِ

يقال: «اتخذ مسجداً تخاذاً، وتخذ يتخذ تخذاً، بمعنى»[2].

وجاء أيضاً أن الأصمعي قال: «سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول: الشعف بالعين غير معجمة أن يقع في القلب شيء فلا يذهب، يقال: قد شعفني إذا ألقى في قلبي ذكره، وشغا، وأنشد للحارث بن حلزة اليشكري:

ويئسـت ممـا كـان يشعفنـي منهـا ولا يسليـك كـاليـاس

قلت: قد قرأت القراء: ﴿**قد شغفها حبا**﴾[3] بالعين معجمة وشعفها بالعين غير معجمة»[4].

وقد كان للنحو والمجالس النحوية أثر كبير في تفسير القرآن. فإضافة للاستشهاد به نجد العلماء يختلفون حول موقع كلمة من الإعراب، والمعنى

(1) سورة الكهف، الآية: 77، القراءة بفتح التاء مع عدم التشديد، وكسر الخاء، وهي قراءة ابن كثير ويعقوب»، انظر: معجم القراءات القرآنية ـ أحمد مختار عمر وعبدالعال سالم مكرم ـ ج3 ـ ط1 ـ جامعة الكويت ـ شركة المطبعة العصرية ومكتباتها 1403هـ ـ 1983م، ص 388.

(2) الأشباه والنظائر، 3/41.

(3) سورة يوسف، الآية: 30، قرأ بالعين المعجمة مكسورة ثابت البناني، وقرأ بالعين غير المعجمة، الحسن وابن محيصن وعلي بن أبي طالب وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد والشعبي وعوف والأعرابي وأبو رجاء والأعرج وأبو جعفر ويحيى بن يعمر ومجاهد وثابت البناني والزهري ومحمد بن السميقع وابن أبي مريم وحمد. ينظر: معجم القراءات القرآنية، 3/164 ـ 165.

(4) الأشباه والنظائر، 3/31.

النحوي لكلمة أو لكلمات من الكلمات المكونة لآية ما. وبالطبع يتغير المعنى العام للآية بتغير المعنى النحوي في أكثر الأحيان. من ذلك خلاف النحاة حول قوله تعالى: **﴿ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا﴾**[1]. إذ ذهب الخليل بن أحمد إلى أن هذا على الحكاية، والمعنى كأنه قال: ثم لننزعن من كل شيعة الذي يقال أيهم هو أشد عتيا. وقد غلَّط سيبويه هذا الوجه، وألزم الخليل أن يجيز: «لأضربن الفاسق الخبيث» بالرفع، على تقدير: لأضربن الذي يقال له هو الفاسقُ الخبيثُ. وقد ذهب يونس بن حبيب إلى أن الفعل مُلْغَى، وأي مرفوع بالابتداء، وأشد خبره، كما تقول: قد علمت أيهم عندك. وقد غلط سيبويه هذا الوجه أيضاً، لأنه لا يجوز إلا إلغاء أفعال الشك واليقين، نحو ظننت وعلمت وبابهما.

وذهب سيبويه إلى أن أيهم في الآية بمعنى الذي، وهو في موضع نصب على أنه مفعول الفعل، وبني على الضم لأنه وصل به الذي وأخواته، ولأنه وصل باسم واحد، ولو وصل بجملة لأعراب، وأشد خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: هو أشد، وعتيا تمييز، ولو لم يحذف المبتدأ لنصب أي لقيل: لننزعن من كل شيعة أيهم هو أشد.

أما الفراء فقد ذهب في تأويل هذه الآية ثلاثة مذاهب: فرأى أن المعنى: لننزعن بالنداء، فننادي أيهم أشد على الرحمن عتيا، كما جوز أن يكون الفعل واقعاً على موضع «من»، كما تقول: أصبت من كل طعام، ونلت من كل خير، ثم تقدر ننظر أيهم أشد على الرحمن عتيا. أما المذهب الثالث فرأى فيه أن يكون المعنى: ثم لننزعن من الذين تشايعوا ينظرون بالتشايع أيهم أشد على الرحمن عتيا، فتكون أي في صلة التشايع[2].

---

(1) سورة مريم، الآية: 69.

(2) ينظر الأشباه والنظائر، 3/16 ـ 17، وينظر ابن هشام: أبو محمد عبدالله ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ـ ت: محمد محيي الدين عبدالحميد ـ ج1 ـ دار الشام للتراث ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ، ص 1/77 ـ 78.

ففي هذا المجلس حدثت المناقشة بين الخليل ويونس وسيبويه تلميذهما. وقد أورد المؤلف آراء الفراء في هذه الآية. ولا أظنه اشترك في هذا المجلس ولم يكن طرفاً فيه، ولكنه كان معاصراً لسيبويه، ورأساً من رؤوس المدرسة الكوفية. ولهذا فإن آراءه جديرة بالتدوين خاصة أن المنافسة كانت شديدة جداً بين المدرستين في ذلك الوقت، مما يمكن عده سبباً من أسباب إثراء الدراسات النحوية، ودافعاً قوياً لدفعها إلى الأمام، ومعيناً خصيباً لتغذية التفسير بالرأي الذي بدأ على أيد النحويين.

وقد تطور أمر هذه المناقشات والمناظرات، فأصبحت تقام بين العلماء ورؤساء المدارس النحوية تحت تشجيع الخلفاء والوزراء، إذ تقام المناظرات في قاعات الحكم في أغلب الأحيان.

فقد روى أن سيبويه والكسائي تناظرا في مجلس يحيى البرمكي حول القول: كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور، فإذا هو إياها، أو فإذا هو هي. حيث أجاز سيبويه: فإذا هو هي، واستنكر النصب، في حين استحسن الكسائي النصب ورفض الرفع، وعد النصب من كلام العرب والرفع ليس من كلامها. ولما أصر كل منهما على رأيه، تدخل يحيى بن خالد لينهي الخلاف بينهما خاصة أن كلا منهما رئيس مدرسة بلده. فارتضى الكسائي أن يحكم العرب الواقفون بباب الأمير بينهما. وهكذا انتهت المناظرة بأن تابع العرب الكسائي وقالوا بقوله[1]. وكذا حدث في مجلس الرشيد والمأمون وغيرهما من الخلفاء. فقد روى أنه قد «حضر الأصمعي والكسائي، فسأل الرشيد عن بيت الراعي:

قَتَلُوا ابْنَ عَفَّانَ الخليفةَ مُحْرِماً وَدَعَـا فَلَـمْ أَرَ مِثْلَـهُ مَخْـذُولاً

فقال الكسائي: كان قد أحرم بالحج، فضحك الأصمعي.. فقال الرشيد: ما عندك؟ فقال: واللّٰه ما أحرم بالحج ولا أراد أيضاً أنه دخل في شهر حرام،

---

(1) الأشباه والنظائر، 3/15 ـ 16.

كما يقال أشهر وأعام إذا دخل في شهر وفي عام، فقال الكسائي: وما هو إلا هذا. وإلا فما معنى الإحرام؟ قال الأصمعي: فخبرني عن قول عدي بن يزيد:

قَتَلُوا كِسْرَى بِلَيْلٍ مُحْرِماً   فَتَوَلَّى لَمْ يُمَتَّعْ بِكَفَنْ

أي إحرام لكسرى؟ فقال الرشيد: فما المعنى؟ فقال: يريد أن عثمان لم يأت شيئاً يوجب تحليل دمه، وكل من يحدث مثل ذلك فهو في دمه. فقال الرشيد: يا أصمعي ما تطاق في الشعر»[1].

إضافة إلى الحكام فقد كان القضاة يستعينون النحويين في حل بعض المسائل الفقهية التي يتطلب فهمها معرفة بالنحو وقواعده. وذلك لأن المعنى النحوي يصحبه معنى يغاير المعنى الذي يصحب معنى نحوياً آخر، وبالتالي يختلف الحكم من معنى نحوي إلى معنى نحوي آخر.

فقد «كتب الرشيد... إلى أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أفتنا في هذه الأبيات:

فَإِنْ تَرفُقِي يَاهِنْدُ فالرفقُ أَيْمَنُ   وَإِنْ تَخْرُقِي يَاهِنْدُ فَالخَرْقُ أَشْأَمُ
فَأَنْتِ طَلاقٌ وَالطَّلاقُ عَزِيمَةٌ   ثَلاثاً وَمَنْ يَخْرُقْ أَعَقُّ وَأَظْلَمُ

فقد أنشد... **عزيمة ثلاث** بالرفع، **وعزيمة ثلاثاً** بالنصب، فكم تطلق بالرفع وكم تطلق بالنصب. قال أبو يوسف:... فدخلت إلى الكسائي... فأقرأته الرقعة. فقال لي: خذ الدواة واكتب. أما من أنشد البيت بالرفع فقال: **عزيمة ثلاث**، فإنما طلقها بواحدها، وأنبأها أن الطلاق لا يكون إلا بثلاثة، ولا شيء عليه. وأما من أنشد بالنصب **عزيمة ثلاثاً** فقد طلقها وأبانها لأنه قال: أنت طالق ثلاثاً فأنفذت الجواب...»[2].

وكما اتسم الجو داخل المجالس النحوية ومجالس الحكم بالمناقشات

---

(1) الأشباه والنظائر، 3/42.

(2) الأشباه والنظائر، 3/42 ـ 43.

والمناظرات، كل يدلي برأيه ويحاول أن يبرهن عليه، اتسم الجو داخل مجالس القضاء بالرأي وهو السمة الغالبة على العراق في ذلك الوقت. حيث كان القضاة يحكّمون آراءهم في القضايا التي تردهم، ولا يجدون لها نصاً من قرآن أو سنّة يعالجها. ومن القضاة الذين كان يغلب عليهم الرأي أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت: 150هـ)، وحماد بن أبي سليمان (ت: 120هـ) وربيعة الرأي (ت: 136هـ) وزفر بن الهذيل بن قيس من بني العنبر (ت: 158هـ) وابن أبي ليلى (ت: 148هـ) وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبته (ت: 182هـ) وبشر بن الوليد الذي تولى القضاء للمأمون[1].

3 ـ الخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة:

يمكن أن يضاف إلى العوامل التي غذت التفسير بالرأي، ودفعت به إلى الأمام، الخلاف بين نحاة البصرة والكوفة حول مسائل وقواعد نحوية، تدخل فيها منهج كل منهما في وضع القواعد النحوية. فقد كان الكوفيون يتوسعون في رواية الأشعار وألفاظ اللغة الواردة عن العرب جميعاً في البدو والحضر، كما كانوا يعتدون بجميع القراءات القرآنية متواترة وشاذة. واتسعوا في القياس فقاسوا على النادر والشاذ وأنصاف الأبيات وقراءات الآحاد. بعكس البصريين الذين ضيقوا دائرة الأخذ عن القبائل العربية، فلم يقبلوا إلا ما جاء عن القبائل البدوية المغرقة في البداوة، ولم يقيسوا إلا على الكثير المطرد الجاري على ألسنة العرب الفصحاء، وكل ما جاء على لسان العرب القريبين من مواطن الحضر رفض من قبلهم، أو حفظ ولم يقس عليه، وما كان مخالفاً لقواعدهم أُوّل حتى يعود إليها، وإلا وصف بالشذوذ والغلط واللحن[2].

(1) النديم: الفهرست ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ـ بدون تاريخ، ص 298 ـ 301.

(2) ضيف: شوقي ـ المدارس النحوية ـ ط2 ـ دارا لمعارف ـ القاهرة ـ 1972م، ص 18 ـ 20، وص 158 ـ 163، مصر والمخزومي: مهدى ـ مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو ـ ط 2 ـ شركة مكتبة ةمطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1377 هـ=

من ذلك الخلاف حول جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار والمجرور. فأجاز الكوفيون ذلك واستشهدوا عليه بقول الشاعر:

فَـزَجَجْتُهَـا بِمِـزَجَّـةٍ   زَجَّ القَلُوصَ أَبِـي مَـزَادَهْ

إذ فصل فيه بين المضاف «زج» والمضاف إليه «أبي مزادة» بالمفعول «القلوص». وكذا بقول الشاعر:

تَمُرُّ على ما تَسْتَمِرُّ وَقَدْ شَفَتْ   غَلَائِلُ عَبْدُ القَيْسِ مِنْهَا صُدُورِهَا

إذ فصل فيه بين المضاف «غلائل» والمضاف إليه «صدورها» بالفاعل «عبدالقيس». وبقراءة ابن أبي عامر، وهوأحد السبعة لقوله تعالى: ﴿**وكذلك زُيِّنَ لَكثير من المشركين قَتْلُ أولادَهُم شركائهم**﴾[1] بنصب أولادهم وجر شركائهم. نفصل بين المضاف «**قَتْلُ**» والمضاف إليه «**شركائهم**» بالمفعول «**أولادَهم**»، والتقدير: قَتْلُ شركائِهم أولادَهم. واستناداً إلى ذلك وما قبله جوَّز الكوفيون الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف.

وقد منع البصريون الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار والمجرور. وحجتهم أن المضاف والمضاف إليه بمنزلة شيء واحد، ولا يجوز الفصل بينهما إلا بالظرف والجار والمجرور، لأنهما يتسع فيهما ما لا يتسع في غيرهما. ولهذا رفضوا ما استشهد به الكوفيون، واتجهوا إلى تأويله، فعدوا أبيات الشعر قليلة مجهولة القائل، ولا يجوز الاحتجاج بها وإقامة قاعدة عليها. أما قراءة ابن أبي عامر، التي جاء فيها الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به، فقد رفضها البصريون، محتجين بكون الإجماع انعقد على امتناع الفصل بين المضاف والمضاف إليه في غير ضرورة الشعر. والقرآن لا يوجد فيه ضرورة. وإذا كان انعقاد الإجماع على منع الفصل بينهما في حال الاختيار،

= 1958 م ـ ص 376 ـ 379.

(1) سورة الأنعام، الآية: 137.

سقط الاحتجاج بها في حال الاضطرار. كما أنهم يُرجعون ضعفها إلى وهيها ووهم القارىء. لأنها لو كانت صحيحة لكان ذلك من أفصح الكلام. وذهبوا إلى كتابة «شركائهم» بالياء في مصاحف أهل الشام هو الذي دعا ابن أبي عامر إلى هذه القراءة، واحتجوا بكون «شركائهم» مكتوبة بالواو في مصاحف أهل الحجاز والعراق.

وأظن أن الذي دعاهم إلى رفض القراءة وإرجاع وهم القارىء إلى النظر في الكتابة هو ما روي عن عائشة من أنها سئلت عن قوله ﴿والمقيمين الصلاة﴾ و﴿الذين هادوا والصابئون﴾، و﴿إن هذان لساحران﴾ فقالت هذا من عمل الكاتب. فهذه الآيات فيها خلاف للقواعد النحوية التي وضعها النحاة، ولما كان عذر الكتابة وارداً فيها، اعتذر بها على هذه القراءة المخالفة لما قرروه من قواعد، ناسين أخذ القراءة سماعاً وتواتراً، لا كتابة في صحف. ولو كان الخطأ كتابياً لأصلح السماع ما أفسدته الكتابة، ولكن هذه القراءة صحيحة موجودٌ نظيرُها في لسان العرب، والقرآن جاء موافقاً لطرق العرب في الكلام. وقد قام سيبويه باختيار رواية الرفع في «شركاؤهم» وبناء زين للمجهول، وجر أولادهم، على إضمار فعل تقديره: زينه شركاؤهم. أما قطرب، وهو تلميذ سيبويه، فقد جعل «شركاءهم» فاعلاً للمصدر قتلُ. كقولك: حُبِّبَ لي ركوبُ الفرس زيدٌ، أي أن يركب الفرس زيد. فعلى قول سيبويه الشركاء مزينون لا قاتلون.. وعلى قول قطرب الشركاء قاتلون. والمعنى: أنهم لما كانوا مزينين للقتل فكأنهم هم القاتلون وإن لم يباشروا القتل. وقد خالف الأخفش البصريين في أول أمره، فجوَّز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، واستشهد بقول الشاعر:

فَـــزَجَجْتُهَـــا بِمِـــزَجَّـــةٍ زَجَّ القلـوصَ أَبِـي مَـزَادَهْ[1]

(1) الإنصاف ـ م60 ـ 2/427 ـ 436، وابن يعيش ـ موفق الدين يعيش بن علي ـ شرح المفصل ـ ج3 ـ إدارة الطباعة المنيرية ـ مصر ـ بدون تاريخ، ص 19 ـ 20، وإملاء ما من به الرحمن، 1/262، والكتاب، 1/290، والبحر المحيط، 4/229ـ223، والطبري، المجلد الخامس، 6/18 و8/33، وتفسير القرطبي، 6/13 ـ 15، و7/91 ـ 93.

وقد اختلف الكوفيون والبصريون حول جواز إضافة الاسم إلى اسم يوافقه في المعنى «لأن المضاف يتخصص أو يتعرف بالمضاف إليه، فلا بد أن يكون غيره في المعنى»[(1)]. وقالوا: «لا يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا حصلت منه فائدة»[(2)]. إذ أجاز الكوفيون ذلك، واستهدوا بشواهد من لسان العرب والقرآن الكريم. كقوله تعالى: ﴿إن هذا لهو حق اليقين﴾[(3)]، واليقين نعت للحق، لأن الأصل الحق اليقين، والنعت هو المنعوت، فأضيف المنعوت إلى النعت، ومعناهما واحد. وقوله تعالى: ﴿ولدار الآخرة خير﴾[(4)] والدار والآخرة معناهما واحد، فالآخرة نعت للدار، إلا أنه أضيفت الدار إلى الآخرة، وقوله ﴿جنات وحب الحصيد﴾[(5)] والحب والحصيد معناهما واحد، فالحب هو الحصيد، وقد أضيف إليه. وقوله تعالى: ﴿وما كنت بجانب الغربي﴾[(6)]، والجانب والغربي معناهما واحد، وثانيهما نعت لأولهما، إلا أنه يضيف الأول للثاني مع أن معناهما واحد. وقوله تعالى: ﴿من حبل الوريد﴾[(7)] والحبل والوريد معناهما واحد، وأضيفا إلى بعضهما.

ورفض البصريون ذلك لأن «الإضافة إنما يراد بها التعريف والتخصيص، والشيء لا يتعرف بنفسه، لأنه لو كان فيه تعريف كان مستغنياً عن الإضافة، وإن لم يكن فيه تعريف كان بإضافته إلى اسمه أبعد من التعريف، إذ يستحيل أن يصير شيئاً آخر بإضافة اسمه إلى اسمه. فوجب أن لا يجوز كما لو كان لفظهما

---

(1) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ـ ج2 ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ، ص 249، والمتبع في شرح اللمع، 1/397، وشرح المفصل، 3/9.
(2) المتبع في شرح اللمع، 1/397.
(3) سورة الواقعة، الآية: 95.
(4) سورة يوسف، الآية: 109.
(5) سورة ق، الآية: 9.
(6) سورة القصص، الآية: 44.
(7) سورة ق، الآية: 16.

متفقاً»[1]. وعليه أولوا أدلة الكوفيين بما يثبتوا به ما رأوه وفضلوه. فقدروا مضافاً محذوفاً قامت صفته مقامه، أي أن الأصل فيما ذكر مضاف ومضاف إليه وصفته. فلما حذف المضاف إليه بقيت صفته مكانه، وأضيف إليها المضاف الذي كان مضافاً للمضاف إليه المحذوف لفظاً، وبذلك تخلصوا من فكرة إضافة الشيء إلى نفسه التي جَوَّزَها الكوفيون. فقالوا في قوله تعالى: **﴿إن هذا لهو حق اليقين﴾** إن التقدير فيه «حق الأمر اليقين»، كما في قوله تعالى: **﴿وذلك دين القيمة﴾**[2] أي «دين الملة القيمة». فاليقين صفة للأمر المحذوف، وكذا القيمة صفة للملة المحذوفة. وقوله **﴿حبل الوريد﴾** التقدير فيه «حبل الشيء الوريد»، فالوريد إذن صفة للشيء المحذوف. وقوله تعالى: **﴿حب الحصيد﴾** أي حب الزرع الحصيد، فوصف الزرع بالحصيد، لأن الحب اسم لما ينبت في الزرع، والحصد إنما يكون للزرع الذي ينبت فيه الحب لا للحب. وقوله تعالى: **﴿وما كنت بجانب الغربي﴾** التقدير فيه: «بجانب المكان الغربي»، فالغربي صفة للمكان المحذوف، وليس مضافاً إلى الجانب[3].

واختلف البصريون والكوفيون كذلك حول جواز العطف على اسم إن بالرفع قبل استكمال الخبر. إذ جوزه الكوفيون واختلفوا حوله. فذهب الفراء إلى أنه يجوز فيما لم يظهر فيه عملها إن، أما ما ظهر فيه عمل إن فلا يجوز فيه العطف قبل تمام الخبر. وذهب الكسائي إلى أن ذلك يجوز فيما ظهر فيه عمل إن وفيما لم يظهر فيه عملها. واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: **﴿إن الذين**

---

(1) الإنصاف، 2/437 ـ 438.

(2) سورة البينة، الآية: 5.

(3) الإنصاف، م61، 2/436 ـ 438، والمتبع في شرح اللمع، 1/397 ـ 398، والفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن ـ ت: محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، ج2 ـ ط2 ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ 1980م، ص 55 ـ 56، وإملاء ما من به الرحمن، 2/285 و241 و291 و1/178.

آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى﴾[1] إذ عطف «الصابئون» على موقع إن قبل تمام الخبر، وهو قوله تعالى: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر﴾. وقد رفض البصريون العطف على اسم إن بالرفع قبل تمام الخبر، ورفضوا ما استشهد به الكوفيون وأولوه على النحو الآتي:

أولاً: «أنا نقول في هذه الآية تقديم وتأخير. وهو قول الخليل وسيبويه، والتقدير فيها: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن باللّه واليوم الآخر فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون والنصارى كذلك، كما قال الشاعر:

غَـدَاةَ أَحَلَّـتْ لابـن أصـرم طعنـةٌ حُصَيْنَ عبيطاتِ السدائفِ والخمرُ

فرفع «الخمر» على الاستئناف، فكأنه قال: والخمر كذلك. وقال الآخر:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَابنَ مَرْوَانَ لم يَدَعْ من المالِ إلا مُسْحَتاً أَو مُجَلَّفُ

فرفع «مجلف» على الاستئناف، فكأنه قال: أو مجلف كذلك.

والوجه الثاني: أن تجعل قوله تعالى: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر﴾ خبراً للصابئين والنصارى. ألا ترى أنك تقول «زيد وعمرو قائم» فتجعل قائماً خبراً لعمرو، وتضمر لزيد خبراً آخر مثل الذي أظهرت لعمرو، وإن شئت أيضاً جعلته خبراً لزيد وأضمرت لعمرو خبراً آخر، وقال الشاعر وهو بشر بن أبي خازم:

وإلاَ فـاعْلَمُـوا أَنَّـا وَأَنْتُـمْ بُغَـاةٌ، مَـا بَقِينَـا فِـي شِقَـاقِ

فإن شئت جعلت قوله بغاة خبراً للثاني وأضمرت للأول خبراً. . . .

الوجه الثالث: أن يكون عطفاً على المضمر المرفوع في «هادوا» وهادوا بمعنى تابوا. . . »[2].

---

(1) سورة المائدة، الآية: 69.

(2) الإنصاف، م23 ـ ج2 /107 ـ 110، وأسرار العربية، 151 ـ 154، وشرح الأشموني، 1/575 ـ 580، والمتبع في شرح اللمع، 1/287 ـ 288، والتبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ص 343 ـ 345.

وكذلك اختلفوا حول مجيء واو العطف زائدة. إذ جوز الكوفيون ذلك، واستشهدوا بورود ذلك في كلام العرب والقرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها**﴾[1] فالواو فيه زائدة، وجملة فتحت جواب حتى إذا. والدليل أنها جاءت بدون الواو في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها**﴾. وقوله تعالى: ﴿**حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون واقترب الوعد الحق**﴾[2]. فالواو فيه زائدة، واقترب جواب حتى إذا. وقوله تعالى: ﴿**فلما أسلما وتله للجبين وناديناه**﴾[3] الواو فيه زائدة، وتله خبر لما، أو الواو الثانية زائدة، وجملة ناديناه خبر لما. وكذا قوله ﴿**إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها وتخلت وأذنت لربها وحقت**﴾[4]. الواو زائدة، وأذنت جواب إذا.

وقد رفض البصريون مجيء واو العطف زائدة بحجة أنها حرف وضع لمعنى، فلا يجوز أن يجيء زائداً، ولهذا قاموا برفض حجج الكوفيين فيها، فعدوا الواو التي رآها الكوفيون زائدة عاطفة، ذاهبين إلى أن جواب أدوات الشرط في الآيات محذوف، فقدروه حسب المعنى في كل آية. فقالوا: إن جواب حتى إذا في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها**﴾ محذوف، والتقدير فيه: حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها فازوا ونعموا. وجواب حتى إذا في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوح وهم من كل حدب ينسلون واقترب**﴾ محذوف والتقدير: حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوح... قالوا: يا ويلنا. وقالوا: إن جوابها «**فإذا هي شاخصة**». وكذلك الجواب في قوله تعالى: ﴿**إذا السماء انشقت**﴾ محذوف تقديره: إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت... يرى الإنسان الثواب والعقاب. والجواب في قوله تعالى: ﴿**فلما**

---

(1) سورة الزمر، الآية: 71 ـ 73.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 96.

(3) سورة الصافات، الآية: 103 ـ 104.

(4) سورة الانشقاق، الآية: 1 ـ 5.

أسلما وتله للجبين﴾ محذوف تقديره: فلما أسلما وتله للجبين عرف صبره وأجزل ثوابه أو فديناه بكبش. وقد حذف الجواب في كل ذلك للعلم به، توخياً للإيجاز، وجريا على عادة العرب في حذف الجواب للعلم به. وكذا عادة القرآن في ذلك، إذ اطرد حذفه في القرآن الكريم وكلام العرب كثيراً. ففي قوله تعالى: **﴿ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعاً﴾**[1] الجواب محذوف، والتقدير: ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض لكان هذا القرآن. فحذف الجواب توخياً للإيجاز. وكذا في قوله تعالى: **﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأنّ الله رؤوف رحيم﴾**[2] جواب لولا محذوف، والتقدير: لولا فضل اللَّه عليكم ورحمته لفضحكم بما ترتكبون من الفاحشة ولعاجلكم بالعقوبة[3].

إنَّ تمسك البصريين والكوفيين بمنهج التقعيد أجج التأويل في القرآن الكريم، وبالتالي الجرأة عليه والقول بالحذف والتقدير والزيادة والتقديم والتأخير. وبهذا وضعت عناصر التفسير بالرأي. ويتصل بهذا الخلاف خلاف نحاة المدرسة الواحدة فيما بينهم فالفـراء يخالف الكسائي أستاذه في جواز العطف على اسم إن بالرفع قبل تمام الخبر. إذ جوّز الكسائي ذلك على كل حال، واشترط الفراء العطف فيما لم يظهر فيه عمل إن[4]. وقد منع الفراء العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة الخافض خلافاً للكوفيين[5]، وكذلك خالفه في تقدير الناصب في قوله تعالى: **﴿فآمنوا خيراً لكم﴾**[6] إذ قدر الكسائي «يكن» محذوفة، والتقدير: فآمنوا يكن خيراً لكم، أما الفراء فيذهب إلى أن التقدير:

---

(1) سورة الرعد، الآية: 31.

(2) سورة النور، الآية: 20.

(3) الإنصاف، م64، 2/456 ـ 462، الكتاب، 3/103، المغني، 2/362، المتبع في شرح اللمع، 2/425، القرطبي، 15/104 و285 و11/342.

(4) معاني القرآن: الفراء، 1/311.

(5) معاني القرآن: الفراء، 1/252 ـ 253، والإنصاف، 2/463.

(6) سورة النساء، الآية: 170.

فآمنوا إيماناً خيراً لكم. في حين نجد الخليل، وهو من علماء البصرة، يقدر فعلاً محذوفاً ناصباً لها، قدره بقوله «**افعلوا خيراً لكم**»[1]. وقد خطَّأ الفراء الكسائي وسيبويه لعدهما (هو) في قوله تعالى: ﴿**قل هو الله أحد**﴾[2] عماداً، إذ رأى أن العماد لا يدخل إلا على الموضع الذي يلي الأفعال، ويكون وقاية للفعل مثل: إنه قام زيد، والأصل في هذا: إنما قام زيد، فالعماد «كما»، وكل موضع فيه فعل جاء العماد ليقيه وليس في ﴿**قل هو الله أحد**﴾ شيء يقيه[3]. وخالف الكوفيين فمنع الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار والمجرور[4]. وخالف الكسائي في منع عمل إن المخففة، ورفض قراءة سعيد بن جبير ﴿**إن الذين تدعون من دون اللّه عباداً أمثالكم**﴾[5][6]. وخالف الأخفش البصريين في بداية حياته في مسائل كثيرة: منها تجويزه إقامة غير المفعول به مع وجوده مقام نائب الفاعل، بشرط تأخر المفعول في اللفظ. واستشهد بقراءة أبي جعفر لقوله تعالى: ﴿**ليجزي قوماً بما كانوا يسكبون**﴾[7]. وقراءة عاصم لقوله تعالى: ﴿**نجى المؤمنين**﴾[8]، أي النجاء[9].

وخالف سيبويه والبصريين في عمل لات. فقال إنها لا تعمل شيئاً في

---

(1) ثعلب: أبو العباس أحمد بن يحيى ـ مجالس ثعلب ـ القسم الأول، ص 307، وينظر الفراء: معاني القرآن 1/295 ـ 296.

(2) سورة الإخلاص، الآية: 1.

(3) مجالس ثعلب 2/354، وبنظر الفراء معاني القرآن 3/299.

(4) معاني القرآن: الفراء، 1/358.

(5) سورة الأعراف، الآية: 194.

(6) المغني، 1/23 ـ 24.

(7) سورة الجاثية، الآية: 14.

(8) سورة الأنبياء، الآية: 88.

(9) السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ـ ت: عبد العال سالم مكرم ـ ج2 ـ دار البحوث العلمية ـ الكويت ـ 1395هـ ـ 1975م، ص 265 ـ 266، والتبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ص 270 ـ 273، وتفسير القرطبي 11/334، وقد نسبها القرطبي لابن عامر أيضاً.

الجملة. والاسم الذي بعدها إن كان مرفوعاً فمبتدأ، وإن كان منصوباً فعلى تقدير فعل، أي ولات أَرى حِينَ مناصٍ[1].

كما أنه يرى أنها تعمل عمل إن خلافاً للبصريين وسيبويه أيضاً، وهي للنفي العام. وجعل قوله تعالى: ﴿**ولات حين مناص**﴾[2]، بالنصب اسمها والخبر محذوف، تقديره **لهم**[3]. كما أنه خالفهم في تجويز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الجار والمجرور والظرف، واستشهد بقراءة ابن أبي عامر وقول الشاعر:

فَــزَجَجْتُهَــا بِمِــزَجَّــةٍ زَجَّ القلــوصَ أَبِــي مَـزَادَه[4]

وخالف البصريين فجوز مجيء «**إلا**» بمعنى الواو العاطفة وخرج عليه قوله تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا**﴾[5]، أي ولا الذين ظلموا وقوله تعالى: ﴿**لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم**﴾[6] أي ولا من ظلم[7]. وقد خالف أبو عمرو بن العلاء عيسى بن عمر في تأويل النصب في قوله تعالى: ﴿**ياجبال أوبي معه والطير**﴾[8] إذ رأى عيسى أنه على النداء، ورأي أبو عمرو أنه على إضمار فعل تقديره «**وسخرنا الطير**»[9].

---

(1) همع الهوامع ـ 2/122 ـ 123.
(2) سورة ص، الآية: 3.
(3) همع الهوامع، 2/124.
(4) شرح المفصل، 3/22.
(5) سورة البقرة، الآية: 150.
(6) سورة النحل، الآية: 10 ـ 11.
(7) السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ـ ت: عبد العال سالم مكرم ـ ج3 ـ دار البحوث العلمية ـ الكويت ـ 1397هـ ـ 1977م، ص 274، والتبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ص 403 ـ 405، والمغني، 1/73.
(8) سورة سبأ، الآية: 11.
(9) طبقات فحول الشعراء، 1/20 ـ 21.

وكذا خالف أبو عمرو بن العلاء عبدالله بن أبي إسحاق في رفع مجلف في قول الفرزدق:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لم يَدَعْ مِنَ المالِ إلا مُسْحَتاً أو مُجَلَّفُ

إذ استحسنه أبو عمرو على الاستئناف. ورفضه ابن أبي إسحاق، ورأى أن القياس يقتضي أن تكون منصوبة عطفاً على «مسحتاً»[1].

وبالنظر إلى ما سبق يتبين لنا أن تمسك النحاة بمنهج التقعيد النحوي واللغوي، وتقديسهم للقواعد النحوية الناتجة عن هذا المنهج، وتمسكهم بالقياس والتعليل، أدى بهم إلى الجرأة على القرآن الكريم، والقول بالحذف والتقدير والزيادة والتقديم والتأخير، وإلى رفض القراءات القرآنية التي لا توافق تلك القواعد، وتأويلها حتى تتفق مع القواعد. وقد عد ابن مضاء القرطبي القول بالحذف والتقدير من غير دليل إلا ادعاء أن كل منصوب لابد له من ناصب لفظي أمر باطل وخطأ بين لا يتعلق به عقاب. أما القول بذلك في القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إلا بحجة أن لكل منصوب ناصباً لفظياً يدل على معنى منطوقاً به أو محذوفاً مراداً لا يتم المعنى إلا به، فهو من التفسير بالرأي الذي نهى عنه الرسول ﷺ بقوله: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». ومقتضى هذا الخبر ما نهى عنه فهو حرام، إلا أن يدل دليل، والرأي ما لم يستند إلى دليل. وقال ﷺ «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار». وهذا وعيد شديد. وما توعد الله على فعله فهو حرام. ومن بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل، قد تبين بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجه الوعيد إليه. ومما يدل على أنه حرام، الإجماع على أنه لا يزاد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته. وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أحرى، لأن المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها،

---

(1) نزهة الألباء، ص 19 ـ 20.

ومن أجلها»[1]. فالنحاة أول من فتح باب التفسير بالرأي، وأول من تجرأ على القرآن الكريم، خدمة للمعنى النحوي في الكلام، وخدمة للقواعد النحوية التي كان القرآن الكريم السبب في استخراجها، والمصدر الأول للاستشهاد على صحتها.

والذي يدل على أن صنيع هؤلاء النحويين يعد جرأة على كتاب اللَّه تعالى تحرج الأصمعي (ت: 216هـ) وأبي بكر محمد بن دريد (ت: 321هـ) من تفسير القرآن الكريم والقول فيه. إذ كان الأصمعي يتقي القول في تفسير القرآن والحديث على طريق اللغة، برغم علمه بلغة العرب. وحفظه لكثير منها. فإذا اضطر لبيان رأيه في لفظة من ألفاظ القرآن، فإنه يعمد إلى الحديث عما يماثلها في الكلام الفصيح، وذلك لأنه يتوقى من القول في تفسير القرآن الكريم بالرأي، وكذا فعل ابن دريد، الذي لم يقل في تفسير القرآن الكريم إلا بما ورد في تفسيره عن العلماء الآخرين كأبي عبيدة معمر بن المثنى، وأبي حاتم السجستاني وابن الكلبي[2].

وذلك لإدراكهما خطورة هذا المركب وكثرة مزالقه، ولعلمهما بأن التفسير حكم بأن اللَّه أراد كذا وأمر بكذا ونهى عن كذا.

(1) الرد على النحاة ـ ابن مضاء القرطبي، ص 73 ـ 74.

(2) التميمي: صبحي ـ مقال بعنوان «تحرج الأصمعي وابن دريد من تفسير ألفاظ القرآن الكريم» مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ العدد العاشر ـ كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس 1402 و.ر، 1993، ص 370 ـ 381.

المبحث الثالث

المعنى النحوي والتفسير بالرأي
في كتاب سيبويه

المعنى النحوي والمعنى في كتاب سيبويه

لقد لعب المعنى النحوي دوراً مهماً في تفسر علماء النحو للقرآن الكريم في ذلك الوقت، حيث نلاحظ تفطنهم لدوره القوي في اختلاف المعنى، وهذا ـ لاشك ـ نتيجةٌ لجعل القرآن الكريم محوراً أساسياً للحوار في الحلقات العلمية التي كانت تقام لتدريس العلوم اللغوية، التي ما قامت أصلاً إلا محافظة على المعنى في القرآن الكريم، بعد تفشي اللحن في الإعراب الذي كان سبباً في تغير المعنى.

كما أن ذلك يمكن أن يرجع إلى أن المعاني النحوية أشكلت على المفسرين حتى ملكت عليهم تفكيرهم، وذلك لاحتمال الآية أكثر من معنى نحوي، يؤدي كل منها إلى معنى، أو يوجه كل منها الآية إلى معنى غير المعنى الذي يوجهه إليها المعنى النحوي الآخر.

ففي قوله تعالى: ﴿**وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون**﴾[1] يذكر سيبويه أن الخليل رفض أن يعمل الفعل «**يشعركم**» في «**أنّ**»، وبالتالي رفض أن تكون الآية كقولك: وما يدريك أنه لا يفعل؟.. لأن إعمال الفعل في «أن» يترتب عليه إفساد للمعنى من حيث إن ذلك يكون عذراً لهم، والمعنى: وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون، فيكون تأخير الآية عنهم عذراً لهم. ولهذا فضّل القراءة بكسر إن، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو ورفض القراءة بالفتح، وذلك من أجل استقامة المعنى في قراءة الكسر، التي يرى أن المعنى فيها على

(1) سورة الأنعام، الآية: 109.

الابتداء الذي يعني التقرير والإيجاب، لأن اللَّه تعالى يعلم أن هؤلاء الكفار لا يؤمنون حتى ولو جاءتهم هذه الآية التي يطلبون مجيئها في قوله تعالى: **﴿أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله﴾** وعليه يكون الوقف على قوله «**يشعركم**» والابتداء بـ «**إنها إذا جاءت لايؤمنون**»، ولما كان فتح همزة أن ورد عن قراء أهلِ المدينة، أوّل الخليل هذه القراءة بما يصح عنده، فقرر أن «**أنها**» هنا بمعنى لعلها، والعرب قد تستعملها بهذا المعنى في مثل قولهم «أئت السوق أنك تشتري لنا شيئاً» أي: لعلك. وعليه فإن المعنى في الآية على هذه القراءة: لعلها إذا جاءت لايؤمنون[1].

ويجوز إعمال الفعل يشعركم في أنَّ عند بعض المفسرين ولكن مع تقدير كون لا زائدة والمعنى: وما يدريكم أن الآية إذا جاءتهم يؤمنون، أي أنهم لا يؤمنون إذا جاءتهم هذه الآية التي يطلبون مجيئها، كما جَوّز بعض المفسرين أن تكون «**أنها**» جواب قسم محذوف لأن أن قد تفتح بعد القسم والمعنى: واللَّه أنها إذا جاءت لا يؤمنون[2].

وقد ذهب الزمخشري إلى أن «لا» غير زائدة. والآية على ظاهرها من إعمال يشعركم في أنها والمعنى: «أنا أعلم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بها وأنتم لا تدرون بذلك. وذلك أن المؤمنين كانوا يطمعون في إيمانهم إذا جاءت تلك الآية ويتمنون مجيئها. فقال عز وجل، وما يدريكم أنهم لا يؤمنون. على معنى أنكم لا تدرون ما سبق علمي به من أنهم لا يؤمنون به. . . »[3].

---

(1) الكتاب، 3/123، وينظر: القيسي: أبو محمد مكي بن أبي طالب ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ـ ت: محيي الدين رمضان، ج1، مجمع اللغة العربية ـ دمشق ـ 1394هـ ـ 1974م، ص 444.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السبع، 1/444، وينظر: ابن المنير الإسكندري: أحمد، الانتصاف «بهامش تفسير الكشاف، ج2، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ، ص 57.

(3) الزمخشري: جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون =

ويقول سيبويه في تأويل قوله تعالى: ﴿فدعا ربه أني مغلوب فانتصر﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه أني لكم نذير مبين﴾[2]، إن المعنى على تقدير حرف الباء محذوفاً، والمعنى: فدعا ربه بأني مغلوب فانتصر، ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه بالإنذار.

وفي قوله تعالى: ﴿وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة﴾[4]، يرى أن المعنى على تقدير حرف اللام محذوفاً، وذلك لأنه رأى أن المعنى على التعليل، والمعنى: أن وحدة الأمة سبب التقوى، أي اتقوا اللَّه لأن أمتكم أمة واحدة، كما أن كون المساجد للَّه داعياً لدعوته وحده. وينقل عن بعض المفسرين قولهم إن قوله تعالى: ﴿وأن المساجد لله﴾ معمولة للفعل أوحى، والمعنى: أوحى إليّ أن المساجد للَّه فلا تدعو مع اللَّه أحداً».

ويُجوِّز أن تكون أن هنا مكسورة على الابتداء، والتقرير لو قرىء بها ووصف ذلك بالحسن[5]. فهنا نلاحظ أن سيبويه ذكر المعاني المحتملة من توجيه الآية وفقاً لمعنى نحوي معين، وذلك لاحتمال الآية لكل تلك المعاني، ومع استحسانه لمعنى الابتداء مع كسر إن، إلا أنه لم يفرضه لأنه لا يُجوِّز القراءة بما لم يُقرأ به.

لقد قرر سيبويه أن الفاء لا تضمر فيها أن في الإيجاب، ولا يكون في هذا الباب إلى الرفع، فتقول: إنه عندنا فيحدثنا، وسوف آتيه فأحدثه. فالمعنى على

= الأقاويل في وجوه التأويل، ج2، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ، ص 57.

(1) سورة القمر، الآية: 10.
(2) سورة هود، الآية: 25.
(3) سورة الجن، الآية: 18.
(4) سورة الأنبياء، الآية: 92.
(5) الكتاب، 3/127.

أنك رفعت على أن تشرك بينه وبين الأول أو على القطع، بمعنى أن الأول منفصل لأنك أوجبت أن تفعل، ولذا لا يكون إلا الرفع. وعليه خرج معنى الرفع في قوله تعالى: ﴿فلا تكفر فيتعلمون﴾[1]. لأنه تعالى لم يخبر عن الملكين أنهما قالا: لا تكفر فيتعلمون، ليجعلا الكفر سبباً في التعليم، وإنما أرادا أن يقولا: كفروا فيتعلمون، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿فيتعلمون﴾ ليس جواباً لقوله «لا تكفر»، وإنما هو على الابتداء والانقطاع عما قبله.

وكذا الأمر في قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾[2] والمعنى: إنما أمرنا ذاك فيكون[3]. وذلك على جعل فيكون منقطعاً عما قبله مستأنفاً لأنه ليس جواباً لقوله كن، إذ ليس هناك مأمور يكون كن أمراً له، وعليه فإن المعنى: كن فهو يكون[4].

والجدير بالذكر أن ابن عامر قرأ قوله تعالى فيكون في كل الآيات التي ورد فيها بالنصب، ووافقه الكسائي على النصب في النحل ويس[5].

وفي تفضيل سيبويه لقراءة الرفع دليل على أنه يرفض قراءة ابن عامر والكسائي بالنصب في يكون، مع أن قراءتهما صحيحة متصلة السند، لها وجه في العربية، موافقة لخط المصحف.

وقوله تعالى: ﴿لنبينَ لكم ونقرُّ في الأرحام﴾[6] المعنى فيه على جعل «نقر» مقطوعة مما قبلها، والمعنى: ونحن نقر في الأرحام، لأنه ذكر الحديث كان للبيان ولم يكن للإقرار. بعكس النصب في قوله «فتذكر» في قوله تعالى:

---

(1) سورة البقرة، الآية: 102.

(2) سورة آل عمران، الآية: 47، سورة النحل، الآية: 40، سورة مريم، الآية: 35، سورة يس، الآية: 82، سورة غافر، الآية: 68.

(3) الكتاب، 3/38 ـ 39.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السبع، 1/261.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السبع، 1/260.

(6) سورة الحج، الآية: 5.

﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[1] على أن المعنى: أنه أمر بالإشهاد لأن تذكر إحداهما الأخرى ومن أجل أن تذكر، فيكون قوله «تذكر» جواباً للأمر في قوله «استشهدوا»، وقد ذكر اللّه تعالى «أن تضل» لأن هذا هو سبب الإذكار كما يقال: أعددته أن يميل الحائط فأدعمه، والمعنى: أنه لم يعده لأجل الميلان، وإنما كان الميلان هو سبب الإعداد، وعليه يكون في هذا إخبار بسبب الدعم وعلته[2]. فيكون قوله «أن تضل» في محل نصب مفعول لأجله.

وقوله تعالى: ﴿إنا كُلّ شيء خلقناه بقدر﴾[3]، جعله على قوله: زيداً ضربته، مع أنه فضل الرفع في مثل: إني زيدٌ لقيته، وأنا عمروٌ ضربته، وليتني عبدُاللّه مررت به، لأنها أسماء مبتدأة ثم ابتدىء بعدها، أو أنها أسماء قد عمل فيها عامل ثم ابتدىء بعدها والكلام في موضع الخبر[4]. وقد بيَّن الأعلم الشنتمري المعنى الذي من أجله فضّل سيبويه النصب في الآية مع أن الاختيار في مثل قولك ما أنا زيدٌ كلمته الرفع، لأنه جملة من موضع الخبر يقول: «إن في النصب ها هنا دلالة على معنى لا يوجد في الرفع. وذلك أنك إذا قلت: إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر، فتقديره: إنا خلقنا كلَّ شيء خلقناه بقدر، فهو يوجب العموم، لأن قوله: إنا خلقنا كلَّ شيء لفظ عام، فإذا قال: كلُّ شيء خلقناه بقدر، فليس فيه عموم، لأنه يجوز أن تجعل خلقناه نعتاً لشيء، وتكون «بقدر» خبراً لكل، ولا تكون فيه دلالة لفظية على خلق الأشياء كلها، بل تكون فيه دلالة على أن ما خلق اللّه منها خلقه بقدر. ومثل هذا في الكلام: كلَّ نحوي أكرمته في الدار، فقد أوجبت إكرام جميع النحويين، لأن تقديره: أكرمت في الدار كل نحوي أكرمته، وإذا قلت: كلُّ نحوي أكرمته في الدار، وجعلت أكرمته نعتاً لنحوي، فمعناه كلُّ من أكرمته من النحويين، فهو حاصل في الدار، ويجوز أن يكون

---

(1) سورة البقرة، الآية: 282.
(2) الكتاب، 3/53 ـ 54.
(3) سورة القمر، الآية: 49.
(4) الكتاب، 1/148.

في النحويين من لم تكرمه»[1].

لقد أدرك سيبويه العلاقة التي ربطت بين الألفاظ المكونة للنظوم التي فسرها غير معول على العلامة الإعرابية وحدها إلا بالشكل الذي يفيد المعنى، بل كان جل اهتمامه على النظم ككل وعلى علاقة الكلمات بعضها ببعض.

التقدير في كتاب سيبويه:

لقد قام سيبويه في كتابه بتقدير المحذوف مبتدأ وخبراً ومضافاً إليه وفعلاً وجواباً وفقاً للمعنى النحوي في الآيات القرآنية محل التقدير. فهو على عادة النحويين يقوم بتحليل الآيات القرآنية تحليلاً نحوياً وفقاً للقواعد النحوية والمعنى النحوي، وقد كان صنيعه هذا سبيلاً طَرقها المفسرون النحاة من بعده.

ففي قوله تعالى: **﴿طاعةٌ وقولٌ معروف﴾**[2] يجوز أن المعنى على تقدير مبتدأ محذوف، والمعنى: أمري طاعة وقول معروف، وأن يكون المعنى على تقدير خبر محذوف، والمعنى: طاعة وقول معروف أمثل[3]. وذلك لأن المبتدأ والخبر متلازمان يطلب كل منهما الآخر في الجملة الاسمية. وبما أن هذه الآية تحوي اسماً واحداً مرفوعاً، جاز عند سيبويه أن يكون هذا المرفوع طرفاً في إسناد في جملة اسمية، فذهب إلى تجويز كون المبتدأ محذوفاً، كما ذهب إلى تجويز كون الخبر محذوفاً، وقدره في الحالتين، وذلك لاحتمال المعنى حذفهما جميعاً.

وفي قوله تعالى: **﴿الزانيةُ والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة**

---

(1) الأعلم الشنتمري: أبو الحجاج بن سليمان بن عيسى ـ النكت في تفسير كتاب سيبويه ـ ت: زهير عبدالمحسن سلطان ـ ج1 ـ ط1 ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ 1407هـ ـ 1987م، ص 271 ـ 272، وينظر شرح السيرافي بهامش الكتاب، 148/1.

(2) سورة محمد، الآية: 21.

(3) الكتاب، 141/1.

جلدة﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما**﴾[2] قدر خبراً محذوفاً في الآيتين، والمعنى: في الفرائض الزانية والزاني، أو الزانية والزاني في الفرائض، وفيما فرض الله عليكم السارق والسارقة أو السارق والسارقة فيما فرض عليكم، وذلك قياساً على قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الجنة التي وُعد المتقون**﴾[3] فقد قال تعالى بعد ذلك: ﴿**فيها أنهارٌ من ماء**﴾ فيها كذا وكذا، فإنما وضع المثل للحديث الذي بعده، فذكر أخباراً وأحاديث، والمعنى: ومن القصص مثل الجنة، أو مما يقص عليكم مثل الجنة، وحمل المعنى على هذا التقدير في قوله تعالى: ﴿**واللذان يأتيانها منكم فآذوهما**﴾[4] والذي ساعد على هذا التقدير وجود هذه الأسماء المرفوعة بعد قَصص وأحاديث[5]. فكان هذا قرينة على تقدير الخبر في هذه الآيات عند سيبويه، ولهذا كان المقدر من جنس لفظ القصص والوصية.

تقدير المضاف والمضاف إليه:

في قوله تعالى: ﴿**واسأل القريةَ التي كنا فيها والعيرَ التي أقبلنا فيها**﴾[6] يقدر مضافاً محذوفاً يصح سؤاله، والمعنى: واسأل أهل القرية[7]، وذلك لأن القرية لا يصح أن تُسأل، وإنما يصح سؤال أهلها. ولهذا كان المعنى قرينة على التقدير. والذي دعا إلى ذلك في رأي سيبويه هو الاختصار. وقد عمل الفعل في القرية، وصح مجيء المضاف إليه مكان المضاف لأمن اللبس، لأنه لا يمكن أن يتصور أحد أن المراد هو سؤال القرية.

---

(1) سورة النور، الآية: 2.
(2) سورة المائدة، الآية: 38.
(3) سورة محمد، الآية: 15.
(4) سورة النساء، الآية: 16.
(5) الكتاب، 1/142 ـ 144.
(6) سورة يوسف، الآية: 82.
(7) الكتاب، 1/212.

وكذا كان المعنى قرينة على التقدير في قوله تعالى: ﴿بل مكرُ الليل والنهار﴾[1]، إذ المعنى على تقدير مضاف إليه محذوف، والمعنى: بل مكركم في الليل والنهار[2]. وذلك لأن الليل والنهار لا يمكران، وإنما يمكر فيهما.

وكذا في قوله تعالى: ﴿ولكن البرَّ من آمن بالله﴾[3]، والمعنى على تقدير مضاف محذوف: ولكن البر بر من آمن باللَّه واليوم الآخر[4]، وذلك لأن المراد تبيين وجوه البر، وليس النص على فاعلي الخير والمؤمنين، ولهذا كان هذا قرينة على تقدير المحذوف. فالمضاف والمضاف إليه متلازمان يطلب كل منهما الآخر في الجملة المتضامة.

تقدير المعطوف والمعطوف عليه:

في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء﴾[5]، المعنى على تقدير معطوف عليه ومعطوف دل عليهما المعنى في الآية، والمعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع. ولكن الآية جاءت على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى، لأن المخاطب لا يمكن أن يتصور أن يشبه الذين كفروا بالذي ينعق وإنما بالذي ينعق به[6]. كما أن التشبيه لا يقوم إلا بين طرفين مشبه ومشبه به. فكان الاتساع وعلم المخاطب بالمعنى في هذه الآيات قرينة على تقدير المحذوف عند سيبويه.

---

(1) سورة سبأ، الآية: 32.
(2) الكتاب، 1/212.
(3) سورة البقرة، الآية: 177.
(4) الكتاب، 1/212.
(5) سورة البقرة، الآية: 171.
(6) الكتاب، 1/212.

تقدير الفعل:

في قوله تعالى: ﴿**بل ملة إبراهيم حنيفاً**﴾[1] يقدر فعلاً محذوفاً دل عليه المذكور، والمعنى: بل نتبع ملة إبراهيم حنيفاً، كأنه حين قال لهم: «كونوا هوداً أو نصارى» قال لهم: اتبعوا أي اتبعوا ملة اليهود أو النصارى فكان ذلك قرينة على تقدير المحذوف[2].

وفي قوله تعالى: ﴿**انتهوا خيراً لكم**﴾[3] يخرج المعنى على تقدير فعل محذوف، والمعنى: ائت خيراً لك، وذلك بقرينة قوله تعالى: ﴿**انتهوا**﴾ لأنه حين قال: انتهوا فإنه يريد إخراجهم من أمر وإدخالهم في آخر، يقول سيبويه «وقال الخليل: كأنك تحمله على ذلك المعنى كأنك قلت: انته وادخل فيما هو خير لك، فنصبته لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له: انته أنك تحمله على أمر آخر، فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال له: انته، فصار بدلاً من قوله: ائت خير لك، وادخل فيما هو خير لك...»[4].

تقدير الجواب:

أما حذف الجواب فقد خرج سيبويه عليه المعنى في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها**﴾[5] وقوله تعالى: ﴿**ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب**﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿**ولو ترى إذ وُقفوا على النار**﴾[7]، ناقلاً عن

(1) سورة البقرة، الآية: 135.
(2) الكتاب، 1/257.
(3) سورة النساء، الآية: 171.
(4) الكتاب، 1/282 ـ 284.
(5) سورة الزمر، الآية: 73.
(6) سورة البقرة، الآية: 165.
(7) سورة الأنعام، الآية: 27.

الخليل أن العرب تترك الجواب في مثل هذا وذلك لعلم المخاطب، لأي شيء وضع هذا الكلام[1].

وذلك لأن سبق الذكر قرينة قوية جداً على تقدير المحذوف، فقد تكرر ذكر الجواب في مثل هذا في القرآن، فكان قرينة على تقديره هاهنا. فلا حذف بدون قرينة، لأن الكلام وضع أصلاً من أجل الإفهام، وإذا فقد هذا فقد قيمته التي وضع من أجلها.

حذف المفعول:

أما حذف المفعول لدلالة المذكور عليه فقد خرّج عليه المعنى في قوله تعالى: **﴿والحافظين فروجَهم والحافظات والذاكرين اللهَ كثيراً والذاكرات﴾**[2]، فقد حذف المفعول في قوله تعالى الحافظات والذاكرات لدلالة ما قبله عليه[3].

لقد امتلك سيبويه أدوات التفسير بالرأي، فقد كان عالماً باللغة والنحو والقراءات، وأسباب النزول وأقوال المفسرين[4] قبله، ولهذا كان المعنى القرآني طوع بنانه.

العدل في كتاب سيبويه:

لقد عد صاحب طبقات المعتزلة سيبويه من النحاة القائلين بالعدل، كما عد غيره من النحاة كالخليل والمبرد والسيرافي والأخفش وقطرب وعيسى بن

---

(1) الكتاب، 3/103.
(2) سورة الأحزاب، الآية: 35.
(3) الكتاب، 1/73.
(4) ينظر في اعتماده على أقوال النحويين قبله 2/47 ـ 48 و3/49 ـ 50 و100 ـ 101/ و2/41، وينظر في اعتماده على أقوال المفرسين ووقت النزول ومكانه 1/324 ـ 326 و2/154، 3/138 و242.

عمر وأبي الأسود الدؤلي[1].

وعند حديثه عن «باب من النكرة يجري مجرى ما فيه الألف واللام من المصادر والأسماء» وجدت سيبويه يذهب مذهباً في بعض الآيات يؤيد ما قاله صاحب طبقات المعتزلة.

فقد قال في بداية حديثه في هذا الباب: «وذلك قولك: سلام عليك ولبيك، وخير بين يديك، وويل لك، وويس لك، وويلة لك، وعولة لك، وخير له، وشر له، و«**لعنة الله على الظالمين**»[2]. فهذه الحروف كلها مبتدأة مبني عليها ما بعدها، والمعنى فيهن أنك ابتدأت شيئاً قد ثبت عندك، ولست في حال حديثك تعمل في إثباتها وتزجيتها، وفيها ذلك المعنى، كما أن حسبك فيها معنى النهي، وكما أن رحمة اللّه عليه فيه معنى رحمة اللّه، فهذا المعنى فيها، ولم تجعل بمنزلة الحروف التي إذا ذكرتها كنت في حال ذكرك إياها تعمل في إثباتها وتزجيتها...»[3]. ولما أثبت أن كل الأسماء المرفوعة التي ذكرها مبتدأة مبني عليها ما بعدها نفي أن يكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿**ويل يومئذ للمكذبين**﴾[4]، وقوله: ﴿**ويل للمطففين**﴾[5]، جملتين دعائيتين، لأن اعتقاد ذلك على اللّه تعالى قبيح، وذلك استناداً إلى اعتقاد المعتزلة تنزيه اللّه تعالى عن أفعال البشر، وعن أن يفعل القبيح، إثباتاً لمذهب العدل الذي ينادون به. ولهذا لابد من التأويل الذي يعود بالآيتين إلى تأييد أصل العدل، فذهب إلى أن اللّه تعالى كلم العباد بكلامهم، وأن القرآن الكريم جاء ممثلاً لكلامهم وعاداتهم في الخطاب، ولهذا لابد من تقدير كلام تكون هاتان الجملتان تفسيراً له فقال: كأنه

(1) ابن المرتضى ـ أحمد بن يحيى ـ طبقات المعتزلة ـ ت: سوسنة ديفلد ـ فلزر ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ لبنان ـ 1380هـ ـ 1961م، ص 131.

(2) سورة هود، الآية: 18.

(3) الكتاب، 1/330.

(4) سورة المرسلات، الآية: 15 ـ 19، 24، 28، 34، 37، 40، 45، 47، 49.

(5) سورة المطففين، الآية: 1.

ـ واللَّه أعلم ـ قيل لهم «**ويل للمطففين**» «**ويل يومئذ للمكذبين**» على تقدير كلام. والمعنى: هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم، لأن هذا الكلام في الآيتين يكون موجهاً لصاحب الشر والهلكة، فكأنه قيل: هؤلاء ممن دخل في الشر والهلكة ووجب لهم هذا[1]. والمفهوم من كلام الزمخشري المعتزلي أن الرفع في «**ويل يومئذ للمكذبين**» تأييد لمبدأ خلود الكفار في النار إذ أنه يقول: «فإن قلت: كيف وقع النكرة مبتدأ في قوله: «ويل يومئذ للمكذبين»؟ قلت: هو في أصله مصدر منصوب ساد مسد فعله، ولكنه عدل به إلى الرفع للدلالة على معنى ثبات الهلاك ودوامه للمدعو عليه. ونحو «**سلام عليكم**» ويجوز ويلا بالنصب، ولكنه لم يقرأ به»[2]. وذلك لأن الجملة الفعلية تتسم بالتجدد والحدوث، أما الجملة الاسمية فإنها تتسم بالدوام والثبوت. والذي يؤيد أن سيبويه يريد تنزيه اللَّه عن فعل القبيح أنه لم يؤول قوله ﴿**طوبى لهم وحسن مآب**﴾[3]، بمثل ما أول به هاتين الآيتين، وإنما عد طوبى اسماً مبتدأ مرفوعاً مبنياً عليه ما بعده، ودل على رفعه الرفع في قوله «حسن مآب»[4] الذي عطف عليه.

ومما عده سيبويه جارياً على عادات العرب في كلامها قوله تعالى: ﴿**فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى**﴾[5] فقد قال فيه: «فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما...»[6]. فسيبويه يستنكر أن يكون الترجي في قوله تعالى: ﴿**لعله**﴾ من اللَّه تعالى، لأن في ذلك نفياً للعلم عن اللَّه تعالى، وإنما هو من موسى وأخيه هارون، ولهذا قال: اذهبا أنتما في رجائكما

(1) الكتاب، 1/331.
(2) تفسير الكشاف، 4/678.
(3) سورة الرعد، الآية: 29.
(4) الكتاب، 1/331.
(5) سورة طه، الآية: 44.
(6) الكتاب، 1/331.

وطمعكما، بتوكيد الضمير المتصل بضمير منفصل، توكيداً على هذا المعنى، إذ ليس لهما أكثر من الرجاء والطمع ما لم يعلما.

والذي يؤيد هذا أن الزمخشري اتبع سيبويه في هذا التفسير، ولكنه لم يشر إليه عند تفسيره لهذه الآية، فقال: «والترجي لهما، أي: اذهبا على رجائكما وطمعكما، وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه. فهو يجتهد بطوقه، ويحتشد بأقصى وسعه، وجدوى إرسالهما إليه، مع العلم بأنه لن يؤمن إلزام الحجة وقطع المعذرة»[1]، وعليه يكون قوله تعالى: **﴿لعله يتذكر أن يخشى﴾** في محل نصب حال من الفاعل في قوله: **«قولا واذهبا»** والمعنى: اذهبا وقولا له قولاً ليناً راجيين طامعين.

وقد نسب القرطبي كون الرجاء في لعل من البشر إلى سيبويه وكبراء النحويين[2]، في حين نسب النسفي إليه أنه رأى أن لعل: «الترجي والإطماع، ولكنه إطماع من كريم، فيجري مجرى وعده المحتوم وفاؤه. . .»[3] عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿لعلكم تتقون﴾**[4]، بينما نجده عند تفسيره لآية «طه» يرى أن الرجاء من البشر، وينقل نص الزمخشري كما هو، ولا يشير إلى سيبويه وتفسيره للعل[5]. وقد ذهب قطرب المعتزلي والطبري إلى أن لعل استعملها العرب مجردة من الشك بمعنى لام كي، فتكون في الآية على ظاهرها، ويكون الترجي من اللّه تعالى، خالياً من الشك، والمعنى: لكي تتقوا، لكي يتذكر، بدليل قول الشاعر:

وَقُلْتُمْ لَنَا كُفُّوا الحُروبَ لَعَلَّنا　　نَكُفُّ وَوَثَّقْتُمْ لَنَا كُلَّ مَوْثِقِ

---

(1) الكشاف ـ 3/65.
(2) الجامع لأحكام القرآن 1/227 و11/200.
(3) النسفي: أبو البركات عبداللّه بن أحمد بن محمود ـ تفسير النسفي ـ ج1 ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ، ص 29.
(4) سورة البقرة، الآية: 21.
(5) تفسير النسفي، 3/54.

فَلَمَّا كَفَفْنَا الْحَرْبَ كَانَتْ عُهُودُكُمْ كَلَمْـعِ سَـرَابٍ فـي المَـلاَ مُتَـأَلِّـقِ

والمعنى: قلتم لنا كفوا لنكف، ولو كانت لعل شكا لما وَثّقوا لهم كل موثق[1].

وذهب بعضهم إلى أنها بمعنى الاستفهام، والمعنى: فانظر هل يتذكر؟ وإلى أن الآية إخبار من اللّه تعالى عن قول هارون لموسى لعله يتذكر أو يخشى. كما ذهبوا إلى أن لعل وعسى في جميع القرآن لما قد وقع. وقد تذكر فرعون عندما أدركه الغرق، ولكن لم تنفعه هذه الذكرى[2].

وذكر القرطبي أن لعل قد تكون بمعنى التعرض للشيء، والمعنى كأنه قيل: افعلوا ذلك متعرضين لأن تعقلوا أولا تذكروا أن لأن تتقوا. وعليه يكون المعنى في قوله تعالى: ﴿**لعلكم تتقون**﴾، لعلكم أن تجعلوا قبول ما أمركم اللّه به وقاية بينكم وبين النار[3]. أي متعرضين لأن تجعلوا، وتكون لعل بهذا المعنى في محل نصب حالاً. وقد رأينا أن سيبويه ذهب هذا المذهب عندما قال: اذهبا في رجائكما وطمعكما، جاعلاً لعل حالاً.

وإذا كانت كل هذه التأويلات حذر نسبة الترجي للّه تعالى، فإن سيبويه النحوي أول من تحرز من هذه النسبة وجعلها قيد البحث عند المفسرين الذين جاؤوا بعده.

وكذا قوله تعالى: ﴿**قاتلهم الله**﴾[4] عده سيبويه جارياً على كلام العرب،

---

(1) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ـ جامع البيان في تفسير القرآن ـ المجلد الأول ـ ج1 ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ 1409هـ ـ 1989م، ص 125، وينظر: النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان ـ بهامش تفسير الطبري ـ ج1، ص 173، والقرطبي، 1/227 و11/201، وتفسير النسفي 1/29.

(2) القرطبي، 11/201.

(3) القرطبي، 1/227.

(4) سورة التوبة، الآية: 30، وسورة المنافقون، الآية: 4.

محاكياً لعاداتهم في الخطاب[1]، تنزيهاً للّه تعالى عن أن يكون مقاتلاً أو داعياً على الكفار بذلك، لأنه منزه عن أن يفعل أي شيء من أعمال البشر، كما أنه منزه عن فعل القبيح.

وقد ذهب الزمخشري في تفسير هذه الآية إلى تقدير محذوف والمعنى: هم أحقاء بأن يقال لهم هذا «قاتلهم» تعجباً من شناعة قولهم[2]. وعليه يكون قوله تعالى: ﴿**قاتلهم الله**﴾ تفسير لنائب الفاعل «هذا» في تقديره. وقد نقل القرطبي عن النقاش أن أصل «**قاتل الله**» الدعاء. ولما كثر في استعمالهم قالوه على التعجب في الخير والشر، وهم لا يريدون الدعاء[3].

والذي يؤيد أن سيبويه ذهب في تفسير هذه الآيات مذهب أهل العدل، ما ذكره السيرافي تعليقاً على كلام سيبويه هذا، ذاكراً أفعال اللّه تعالى، منزهاً له عن أن يوصف بمثل ما ذكر في الآيات، رافضاً أن تكون هذه الآيات على ظاهرها عندما قال: «قد يعبر عن بعض أفعال اللّه مما جاء في القرآن وغيره، بما لو جعل على حقيقة اللغة لم يجز أن يوصف المولى بذلك، مثل قوله تعالى: ﴿**أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى**...﴾ الآية. وقوله: ﴿**ولنبلوكم حتى نعلم**..﴾ الآية، والامتحان والبلوى في معنى التجربة، وهو من اللّه عز وجل على وجه الأمر لهم، أو إيراد بعض أفعالهم عليهم مما يظهر للناس ثبات المفعول به والصبر على طاعة اللّه. وكذلك ما يتعارفه الناس في كلامهم دعاء إذا وقع من اللّه، فهو من طريق اللفظ على ما تعارفه الناس، وهو من اللّه واجب، ومثل ذلك في القرآن»[4]. وبهذا يكون سيبويه قد أصل التفسير بالرأي المذهبي، فاتحاً باب التفسير النحوي في هذا المجال، عندما أول هذه الآيات مستغلاً المعنى النحوي، وقد كان صنيعه هذا نبراساً استضاء به

---

(1) الكتاب، 1/332.

(2) الكشاف ـ 2/264.

(3) القرطبي ـ 8/119.

(4) شرح السيرافي بهامش الكتاب، 1/332 والآيات: الحجرات، 3، ومحمد، 31.

المفسرون بالرأي الذين جاؤوا بعده نحويين ومفسرين مذهبيين، كما سنرى.

الزيادة في كتاب سيبويه:

لقد حكم سيبويه على كثير من الأدوات بالزيادة في بعض الآيات القرآنية، وذلك انطلاقاً من عدم عملها فيما بعدها، أو لأنها لم تؤثر في عمل العامل الذي قبلها، أي بمعنى آخر انطلاقاً من عدم تأثيرها في المعنى النحوي في الآية محل الزيادة.

ففي قوله تعالى: ﴿**وإن كل لما جميع لدينا محضرون**﴾[1] يرى أن المعنى: وإن كل لجميع، و«ما» لغو[2]، كأنه يرى أن اللام مؤكدة للخبر «جميع» و«ما» لا عمل لها ولا معنى، ولهذا فهي لغو.

وفي قوله تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم**﴾[3] «ما» زائدة ولهذا عملت الباء في قوله «رحمة» وهذا دليل على أن «ما» لغو، كزيادة لا في قولك: لا من يأتك تعطه، ولا من يعطك تأته، وذلك لأن ما بعدها كشيء ليس قبله لا، التي تدخل على المجرور فلا تغيره تقول: مررت برجل لا قائم ولا قاعد، وتدخل على المنصوب فلا تغيره، تقول: لا مرحبا ولا أهلاً، فهي تدخل على الجملة فلا تغير حالة ما بعدها فيكون التركيب الذي تنفيه كأنها غير موجودة فيه[4]. ولا شك أنه يرى أن لا لم تعمل فيما دخلت عليه وهي زائدة من ناحية العمل فقط، ودورها ينحصر في كونها أتت لمعنى وهو النفي ولكنها لم تعمل. ولكن هذا لا ينطبق على «ما» في الآية لأنني أعتقد أنه يرى أنها زائدة لفظاً ومعنى، لأن معنى النفي لا يمكن أن يكون مراداً، لأن المراد تبيين أن المخاطبين لان لهم الرسول ﷺ بسبب رحمة الله.

---

(1) سورة يس، الآية: 32.
(2) الكتاب، 2/139.
(3) سورة آل عمران، الآية: 159.
(4) الكتاب، 3/76 ـ 77.

كما حكم بزيادة «ما» في قوله تعَالى: **﴿إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون﴾**[1] لأنه لو لم يكن ما لغواً لما ارتفع مثل، كما أن ما لغو أيضاً إذا كان لفظ مثل منصوباً لأنك تول: مثل أنك هاهنا[2].

وبهذا يكون عدم تأثر المعنى النحوي بما في الآيات التي حكم بزيادة ما فيها سبباً في حكمه بزيادتها.

(1) سورة الذاريات، الآية: 23.
(2) الكتاب، 3/140 ـ 141.

القراءات القرآنية في كتاب سيبويه

لقد وضع سيبويه قواعده المعيارية لضبط اللغة من خلال كلام العرب شعراً ونثراً، ثم قام بعرض الآيات القرآنية على هذه القواعد، فما وافقها عد شاهداً، وما خالف أُوِّل، وما لم يقبل التأويل رفضه أو غض طرفه عنه فلم يذكره ولم يناقشه، كما وصف المخالف بالقلة والرداءة، وغلط بعض الاستعمالات العربية التي جاء القرآن الكريم مؤيداً لها. وذلك استناداً إلى قواعده التي جعل كلام العرب أصلاً لها.

فالقاعدة النحوية تمنع العطف على اسم إن بالرفع قبل استكمال الخبر، كما تمنع توكيد اسمها بالرفع قبل استكمال الخبر أيضاً، وقد نص سيبويه على ذلك عندما قال: واعلم أن ناساً من العرب يغلطون فيقولون: إنهم أجمعون ذاهبون، وإنك وزيد ذاهبان[1].

وقد حكم سيبويه على هذا الاستعمال بالغلط غاضاً طرفه عن استخدام القرآن الكريم له في عدة آيات. في قوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم**﴾[2] برفع «الصابئون»، وقد قرأ أبي وابن كثير بنصبها[3]. ولهذا كان لا بد من التأويل في هذه القراءة، فجعل قوله «الصابئون» على التقديم والتأخير وليس

(1) الكتاب، 155/2.

(2) سورة المائدة، الآية: 69.

(3) ينظر الكشاف، 662/1.

معطوفاً على اسم إن قبل استكمال الخبر، فقال: وأما قوله عز وجل «والصابئون»، فعلى التقديم والتأخير، كأنه ابتدأ على قوله: «والصابئون» بعدما مضى الخبر»[1]، وذلك قياساً على قول الشاعر بشر بني أبي خازم:

وإلاّ فـــاعْلَمُـــوا أَنّـــا وَأَنْتُـــمْ   بُغَـــاةٌ مَـــا بَقِينَـــا فِـــي شِقَـــاقِ

والمعنى كأنه قال: بغاة ما بقينا وأنتم[2].

كما أيده قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾[3] برفع «ملائكته» في قراءة عبدالله بن العباس في رواية عبدالوارث عن أبي عمرو بن العلاء[4].

وقرأ أبو عمرو بن العلاء ويعقوب الحضرمي برفم اللام في «كله» توكيداً لاسم إن في قوله تعالى: ﴿إن الأمر كله لله﴾[5]، وقرأها باقي القراء بالنصب[6].

ووفقاً للقاعدة التي تنص على أنه ليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتحققا رفض سيبويه تحقيق ابن أبي إسحاق وغيره الهمزتين ووصفه بالرداءة فيقال: «واعلم أن الهمزتين إذا التقتا وكانت كل واحدة منها في كلمة، فإن أهل التحقيق يخففون إحداهما ويستثقلون تحقيقهما، . . . . كما استثقل أهل الحجاز تحقيق الواحدة. فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتحققا، ومن كلام العرب تخفيف الأولى وتحقيق الآخرة، وهو قول ابن عمرو وذلك قولك: «فقد

---

(1) الكتاب، 2/155.

(2) الكتاب، 2/156.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 56.

(4) ينظر الكشاف، 3/557. وينظر القرطبي 14/232، والبحر 7/248، وينظر الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى، ص 54.

(5) سورة آل عمران، الآية: 154.

(6) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ـ القيسي، 1/361، وابن زنجلة: أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد ـ حجة القراءات ـ ت: سعيد الأفغاني ـ ط1 ـ منشورات جامعة بنغازي ـ 1974م، ص 177، وينظر الجواز النحوي، ص 55.

جاء أشراطها». و«يا زكريا إنا نبشرك»[1].

كما رفض تحقيق قوم من أهل الحجاز وَصَفَهم بأهل التحقيق، تحقيقَ همزتي «نبي» و«برية» ووصفه بالقلة والرداءة[2].

وتحقيق البرية قراءة نافع وابن عامر[3] وتحقيق همزة النبيين قراءة نافع[4]. ولا شك أن تحقيق الهمزة لا دخل له في المعنى ولكن صنيع سيبويه مع القراءات أصبح منهجاً اتبعه النحويون من بعده.

وقد منع سيبويه العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر وعد هذا من قبيل الضرورة الشعرية كما في قول الشاعر:

آبَـكَ أَيِّـهْ بِـيَ أَوْ مُصَـدَّرِ   من حُمُرِ الجلَّةِ جأبٍ حشورِ

بعطف مصدر على الضمير المخفوض في بي.

وقول الآخر:

فَاليومَ قَرَّبْتَ تَهْجُونَا وَتَشْتِمُنَا   فَاذْهَبْ فَمَابِكَ وَالأَيَّامِ مِنْ عَجَبِ

بعطف الأيام على الضمير المخفوض في بك[5].

مع وجود هذا الاستعمال في قراءة متواترة صحيحة وهي قراءة النخعي وقتادة والأعمش وإبراهمي. لقوله تعالى: **﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾**[6] بجر الأرحام عطفاً على الضمير المخفوض في «به»[7].

---

(1) الكتاب، 3/548 ـ 549.

(2) الكتاب، 3/555.

(3) حجة القراءات، ص 769.

(4) حجة القراءات، ص 98 ـ 99.

(5) الكتاب، 2/381 ـ 383.

(6) سورة النساء، الآية: 1.

(7) النحاس أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل ـ إعراب القرآن ـ ت: زهير غازي زاهد ـ ج1 ـ ط3 ـ عالم الكتب ـ مكتبة النهضة العربية ـ 1409هـ ـ 1988م، ص 431، =

كما منع مجيء اسم كان نكرة وخبرها معرفة وذلك لأنه: «. . . لا يبدأ بما يكون فيه اللبس، وهو النكرة. ألا ترى أنك لو قلت: كان إنسان حليماً، أو كان رجل منطلقاً، كنت تلبس، لأنه لا يستنكر أن يكون في الدنيا إنسان هكذا، فكرهوا أن يبدؤوا بما فيه اللبس ويجعلوا المعرفة خبراً لما يكون فيه هذا اللبس»[1]. وذكر أن هذا يجوز في الضرورات الشعرية، وفي ضعف الكلام، من مثل قول الشاعر:

فَـإِنَّـكَ لا تُبَـالِـي بَعْـدَ حَـوْلٍ ... أَظَبْـيٌ كَـانَ أُمَّـكَ أَمْ حِمَـارُ

وقول حسان بن ثابت:

كَـأَنَّ سَبِيئَـةً مِـنْ بَيْـتِ رَأْسٍ ... يَكُونُ مِزَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءُ[2]

وقد جاء القرآن الكريم مؤيداً لهذا الاستعمال في قراءة عاصم والأعمش وأبان بن تغلب لقوله تعالى: **﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية﴾**[3] بنصب صلاتهم ورفع بكاء وتصدية»[4]. وقراءة ابن عامر لقوله تعالى: **﴿أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل﴾**[5] برفع آية وتأنيث الفعل «يكن»[6].

ولا أعلم الذين كرهوا أن يبدأوا بما فيه اللبس إذا كان هذا الاستعمال جاء في الشعر العربي والقرآن الكريم في قراءتين صحيحتين. ورغم وجود هذا الاستعمال في هاتين الآيتين فقد رفضه النحويون ـ كما رفضه سيبويه ـ ووصفوه

= وينظر البحر المحيط، 3/157.

(1) الكتاب، 1/48 ـ 49.

(2) الكتاب، 1/48 ـ 49.

(3) سورة الأنفال، الآية: 35.

(4) الكشاف، 2/218، والبحر، 4/492.

(5) سورة الشعراء، الآية: 197.

(6) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، 2/152، وينظر الجواز النحوي، ص 414، وحجة القراءات، 521.

بالقبح. ولهذا لجأوا إلى التأويل. يقول القيسي وهو نحوي قارىء يحكم على القراءات من وجهة نظر النحاة: «وحجة من قرأ بالتاء أنه أنث لتأنيث الآية ورفع الآية لأنها اسم «كان» و«أن يعلمه» خبر كان. وفي هذا التقدير قبح في العربية، لأنه جعل اسم كان نكرة وخبرها معرفة. والأحسن أن يضمر القصة، فيكون التأنيث محمولاً على تأنيث القصة، و«أن يعلمه» ابتداء، و«آية» خبر الابتداء، والجملة خبر كان، فيصير اسم كان معرفة، و«آية» خبر ابتداء، وهو «أن يعلمه»، تقديره: أو لم تكن لهم القصة علم علماء بني إسرائيل به آية»[1].

أليس القول بالظاهر أولى من هذا التأويل، وأولى من اللجوء إلى تقدير المحذوف؟.

وقد منع سيبويه الفصل بين المضاف والمضاف إليه وجعله من قبيل الضرورات الشعرية، كما في قول عمرو بن قميئة:

لَمَّا رَأَتْ سَاتِيدَ مَا اسْتَعْبَرَتْ ... لِلَّـهِ دَرُّ اليـومَ مَـنْ لاَمَهَـا

وقول أبي حية النميري:

كَمَا خُطَّ الكتابُ بِكَفِّ يوماً ... يَهُـودِيٍّ يُقَـارِبُ أو يُـزِيـلُ[2]

وقد جاء القرآن الكريم مؤيداً لهذا الاستعمال في قراءة ابن عامر لقوله تعالى: ﴿**زين لكثير من المشركين قتل أولادكم شركائهم**﴾[3] بنصب أولادهم وجر شركائهم على الفصل بين المضاف «قتل» والمضاف إليه «شركائهم» بالمفعول «أولادهم»[4].

وإذا كان سيبويه في كل ما سبق يغض طرفه عن القراءات الصحيحة

---

(1) الكشف عن وجوه القراءات السبع، 2/152.
(2) الكتاب، 1/176 ـ 180 و2/280.
(3) سورة الأنعام، الآية: 137.
(4) ينظر القرطبي، 7/91.

من أجل القاعدة، فإنه قام بقبول بعض القراءات القليلة من أجل موافقتها للقاعدة التي يرتضيها.

فقد جوز سيبويه والخليل في المعطوف على المنادى المفرد النصب عطفاً على المحل، والرفع عطفاً على اللفظ. وقد فضل سيبويه الرفع، وعده الخليل القياس استناداً إلى قراءة عبدالرحمن بن هرمز لقوله تعالى: ﴿**يا جبال أوبي معه والطير**﴾[1] برفع الطير عطفاً على لفظ المنادي لأنه كثيراً ما يسمع عن العرب الرفع في مثل هذا. يقول سيبويه: «وتقول يا زيد وعمرو ليس إلا، لأنهما قد اشتركا في النداء في قوله «يا». وكذلك يا زيد، وعبداللَّه، ويا زيد لا عمرو، ويا زيد أو عمرو، لأن هذه الحروف تدخل الرفع في الآخر كما تدخل في الأول، وليس ما بعدها بصفة، ولكنه على يا، وقال الخليل رحمه اللَّه: من قال يا زيد والنضر، فنصب، فإنما نصب لأن هذا كان من المواضع التي يرد فيها الشيء إلى أصله. فأما العرب فأكثر ما رأيناهم يقولون: يا زيد والنضر، وقرأ الأعرج: يا جبال أوبي معه والطير» فرفع. ويقولون: يا عمرو والحارث. وقال الخليل رحمه اللَّه: هو القياس، كأنه قال: ويا حارث...»[2]. فهنا نجده يتجاهل القراءة المتواترة التي قرأ بها قراء كثيرون، ويفضل القراءة القليلة لأنها توافق ما يذهب إليه وما يرتضيه. ففي النشر «انفرد ابن مهران عن هبة اللَّه بن جعفر عن أصحابه عن روح برفع الراء من «الطير» وهي رواية زيد عن يعقوب، ووردت عن عاصم وأبي عمر»[3].

ومع تفضيله للقراءة القليلة الموافقة للقاعدة يقوم سيبويه بتأويل القراءة المتواترة، ويقدم القليلة ويصفها بالقوة استناداً إلى القاعدة[4].

فقد فضل قراءة النصب في قوله تعالى: ﴿**والسارقة والسارقة**

---

(1) سورة سبأ، الآية: 10.

(2) الكتاب، 2/186 ـ 187.

(3) النشر، 2/349.

(4) الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى: ـ ص 413.

فاقطعوا﴾[1] التي قرأ بها عيسى بن عمر[2]. وفي قوله تعالى: **﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾**[3]. لأن القاعدة عنده أنه إذا بني الاسم على الفعل الطلبي فيجب اختيار النصب. يقول: «وإنما كان الوجه في الأمر والنهي النصب لأن حد الكلام تقديم الفعل وهو فيه أوجب، إذ كان ذلك يكون في ألف الاستفهام، لأنهما لا يكونان إلا بالفعل»[4]. ولهذا قام بتأويل قراءة العامة أو القراءة المتواترة بما يحفظ له نص القاعدة. فذهب إلى أن وجه الرفع في هاتين القراءتين أنهما لم يبينا على الفعل، وإنما جاء تاعلى مثل قوله تعالى: **﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾**[5]، إذ قال تعالى بعد ذلك: **﴿فيها أنهار من ماء﴾**، وفيها كذا وكذا، فوضع المثل للحديث الذي بعده، والمعنى: على تقدير خبر محذوف كأنه قيل: ومن القصص مثل الجنة، أو مما يقص عليكم مثل الجنة، وكذا المعنى في قراءة الرفع في قوله تعالى: **﴿الزانية والزاني﴾** و**﴿السارق والسارقة﴾** على تقدير خبر محذوف، كأنه لما قال تعالى: **﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾**[6]. قال: في الفرائض الزانية والزاني، أو الزانية والزاني في الفرائض، ثم قال: فاجلدوا. فجاء الفعل بعد مضي الرفع، وكذا المعنى في السارق والسارقة» على تقدير خبر محذوف كأنه قال: فيما فرض اللّه عليهم السارق والسارقة، أو السارق والسارقة فيما فرض عليكم. فقد دخلت هذه الأسماء بعد قص وأحاديث. ومثل لذلك بقول الشاعر:

وَقَـائِلَـةٍ: خَـوْلاَنُ فَـانْكَـحْ فَتَـاتَهُـمْ

فقد جاء الفعل بعد مضي الرفع، ويحمل على هذا: زيد فأحسن إليه

---

(1) سورة المائدة، الآية: 38.

(2) الكشاف، 1/63.

(3) سورة النور، الآية: 2.

(4) الكتاب، 1/144.

(5) سورة محمد، الآية: 15.

(6) سورة النور، الآية: 1.

وأكرمه، إذا كنت تخبر بأشياء أو توصي، ثم تقول: زيد، فإن المعنى على تقدير خبر محذوف كأنك قلت: زيد فيمن أوصى به فأحسن إليه وأكرمه، وحمل على هذا التأويل قوله تعالى: ﴿**واللذان يأتيانها منكم فآذوهما**﴾[1][2]، وقد وصف القراءة بالنصب بالقوة، فقال: «... وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوة ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع»[3].

وهذا دليل على أنه يختار القراءة بالنصب لموافقتها للقاعدة.

وقد جعل سيبويه خط المصحف حجة على قراءة القراء، وكأنه بذلك يؤصل الاعتقاد بمجيء القراءات وفقاً لأهواء القراء وأمزجتهم، وتبعاً للغات الأقوام الذين ينتمون إليها. هذا الاعتقاد الذي حكم من خلاله المفسرون النحاة على القراءات المخالفة للقواعد النحوية بالرفض، حيث رأى أن النصب في خبر ما في قوله تعالى: ﴿**ما هذا بشرا**﴾[4] لغة أهل الحجاز. ثم ذكر أن بني تميم يرفعونها إلا من درى كيف هي في المصحف[5]. علماً بأن النصب قراءة عبدالله بن مسعود[6]. ولا أظن عبدالله بن مسعود يجامل التميميين في قراءته بالرفع، وإنما اختار قراءة سمعها. لأن القرآن الكريم نزل مشافهة ولم ينزل مكتوباً، ثم إن خط المصحف ليس توقيفياً حتى يخطأ القارىء الذي يقرأ بقراءة مخالفة له. وبعد هذا كله أستغرب قول بعض الباحثين المحدثين الذين ذهبوا إلى أن موقف

---

(1) سورة النساء، الآية: 16.

(2) الكتاب، 1/144.

(3) الكتاب، 1/144.

(4) سورة يوسف، الآية: 31.

(5) الكتاب، 1/59.

(6) البحر المحيط، 5/304، وعمر: أحمد مختار، وعبد العال سالم محكرم ـ معجم القراءات القرآنية، ج3 ـ ط1، جامعة الكويت، شركة المطبعة العصرية، 1403هـ ـ 1983م، ص 167، والألوسي: شهاب الدين السيد محمود ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج12، إدارة الطباعة المنيرية، مصر ـ بدون تاريخ، ص 208.

سيبويه من القراءات القرآنية معتدل لأنه: «قد استشهد بها واستخلص منها القواعد وقاس عليها كلام العرب أو قاسها على كلام العرب، ونظر إليها نظرته إلى الآيات الواردة في المصحف العثماني فهو لم يخطىء قراءة ولم يلحن قارئاً ولم يرجح قارئاً من القراء على غيره. . .»(1).

والملاحظ على سيبويه أنه لا يعتد بالتواتر في القراءات القرآنية، وإنما يوافق على القراءة ما دامت موافقة للقاعدة النحوية المرتضاة عنده. كما أن المقياس الأول لقبول القراءات عنده هو موافقتها لهذه القواعد، وبهذا يكون سيبويه هو أول من أشار إلى هذا الشرط الذي عد أهم مقاييس قبول القراءات عند المفسرين النحويين بعد ذلك، كما أنه أول من أشار إلى ضرورة موافقة خط المصحف. وبهذا يكون معيار قبول القراءات في ذلك الوقت موافقة العربية وهو موافقة القواعد النحوية واللغوية عامة، وموافقة خط المصحف، أما التواتر فلا يعتد به. كما يلاحظ على سيبويه أنه لا يشتط كثيراً في اتهام القراء بالغلط والوهم والخطأ كما سنرى هذا عادة للنحويين عند رفضهم للقراءات القرآنية، وإنما كان يغض طرفه عن القراءة المخالفة لقواعده، ويختار بين القراءات ولا يتهم القارىء الذي رفض قراءته بأي نعت من النعوت السالفة التي جرت على ألسنة النحويين بعده، وإن كان يصف القراءة نفسها بالقلة والرداءة.

إن كتاب سيبويه بما يحويه من رواية عن أهل التفسير وعلماء اللغة وبتفسيره لآيات القرآن الكريم، وباستخراجه لمعانيه النحوية، وباستشهاده بكلام العرب، وبمنهجه في القراءات وتعامله معها، وبطريقة تحليله لآيات القرآن الكريم، وبتأصيله للتفسير القرآني المذهبي، يجعلنا نقول باطمئنان إنه أول كتاب تفسير للقرآن الكريم بالرأي. خاصة أن المفسرين بعده ساروا على نهجه، واتبعوا طريقته في تحليل الآيات لغوياً، وفي الاستشهاد على الاستعمال القرآني بالشعر العربي، وكذا اتبعوا أسلوبه في الحكم على القراءات القرآنية، وفي تتبع

---

(1) الحديثي: خديجة ـ الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه ـ جامعة الكويت ـ مطابع مقهوي ـ الكويت ـ 1394هـ ـ 1974م، ص 59.

جوانب الجرأة على القرآن الكريم، من القول بالحذف واللغو والزيادة، والقيام بتقدير المحذوف. إلا أن السمة الغالبة على الذين جاؤوا بعده هي التوسع في كل ذلك. إذ الفرق بينه وبينهم أنهم وضعوا كتبهم لتفسير القرآن الكريم فتعرضوا للقواعد النحويـة من خلال التفسير، أما سيبويه فقد كان سبب وضعه لكتابـه توثيق القواعد النحوية. ولهذا كان تعرضه للآيات القرآنية وتفسيرها عندما يدعو داعي الاستشهاد. ولذا لم يتعرض لتفسير القرآن الكريم كله. ولكن ما اتبعه في تفسير بعض الآيات القرآنية استخدمه المفسرون النحاة والمذهبيون في تفسير القرآن الكريم كله، كما سنلاحظ.

المبحث الرابع

التفسير بالرأي والمعنى النحوي
عند الأخفش
في كتابه «معاني القرآن»

أثر آرائه النحوية
في توجيه المعنى في القرآن الكريم

نُسب إلى الأخفش أنه يرى في المسألة النحوية أو الصرفية الواحدة أكثر من رأي. وهنا نود أن نذكر بعضاً من هذه المسائل، ونذكر الآراء التي ذكرت كتب النحو أن الأخفش يراها فيها، ويرى مطابقة ذلك لما يقوله في معاني القرآن الكريم، وذلك لنرى أثر تلك الآراء في تخريج المعنى العام في الآيات القرآنية، لأن الأخفش نحوي قبل أن يكون مفسراً للقرآن الكريم. والنحوي بطبيعة الحال يؤول الآيات القرآنية من أجل المحافظة على القواعد النحوية. ولهذا نجد الأخفش كغيره من النحاة المفسرين يكثر من ذكر القواعد النحوية، كما يكثر من تحليل الآيات القرآنية تحليلاً نحوياً وفقاً للقواعد المرتضاة عنده.

وقد آثرنا أن نذكر بعض آرائه النحوية لنقف على مدى أثرها في توجيه المعنى في الآيات القرآنية، وذلك لأن النحوي عندما يفرض توجيهاً للآية وفق القاعدة التي يرتضيها إنما يفرض معنى، وكذا عندما يرفض توجيهاً للآية في إطار الالتزام برأيه النحوي وبقاعدته النحوية، إنما يرفض معنى في أكثر الأحيان.

فلقد نسب إليه وإلى الكوفيين تجويزهم العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر، واستدلوا بقراءة قوله تعالى: ﴿**واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحامِ**﴾[1] بجر الأرحام عطفاً على الضمير المخفوض في «به». وعند

---

(1) سورة النساء، الآية: 1.

النظر في تفسير الآية في المعاني نرى أن الأخفش لا يُجوّز العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة الخافض، فيقول: «الأرحام منصوبة، أي: اتقوا الأرحام. وقال بعضهم: «والأرحام» جر، والأول أحسن. لأنك لا تجري الظاهر المجرور على المضمر المجرور»[1].

ولا شك أن قوله «والأول أحسن» استحسان للمعنى في النصب وهو: اتقوا اللّه واتقوا الأرحام. لأن الجر في الأرحام يؤدي إلى كونها معطوفة على الضمير في «به» والمعنى: الذي تساءلون به وبالأرحام. وهذا المعنى فيه شرك يرفضه المسلم الذي يؤمن بأن الحالف يحلف باللّه تعالى ولا يقدس غيره.

عمل لات:

اتفق الجمهور وسيبويه على أن «**لات**» تعمل عمل ليس في لفظ الحين خاصة[2]. وقد روي عن الأخفش أنه يرى أن «**لات**» لا تعمل شيئاً، وإذا جاء بعدها مرفوع فهو مبتدأ والخبر محذوف، والتقدير: ولات حينُ مناص كائنٌ لهم. وإن جاء بعدها اسم منصوب فعلى إضمار فعل، والمعنى: لا أري حينَ مناص[3].

وقد روي عنه رأي ثان في لات، وهو أنها تعمل عمل إن، تنصب الاسم وترفع الخبر، وهي للنفي العام، فجعل حين في قوله تعالى: ﴿**ولات حينَ مناص**﴾[4] بالنصب اسم لات والخبر محذوف، والمعنى: لات حينَ مناص لهم[5]. وفي قراءة الرفع الاسم محذوف، والمعنى: ولات الحينُ حينُ مناص.

---

(1) الأخفش: أبو الحسين سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، ت: هدى محمود قراعة، ج 1، ط 1، مكتبة الخانجي ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ 1411 هـ 1990 م.
(2) الهمع ـ 2/122، والمغني ـ 1/281 ت: المبارك.
(3) الهمع ـ 2/123، والمغني ـ 1/281.
(4) ص / 3.
(5) الهمع ـ 2/124، والمغني ـ 1/281.

وعند النظر في كتابه معاني القرآن وجدنا أنه لم ينص على أي من هذين الرأيين اللذين نسبا إليه. إذ أنه نص على أن لا عملت تشبيهاً لها بليس، وقد أضمر فيها اسم الفاعل أي اسمها، وخرج المعنى في قراءة الرفع على أن حين اسم لات والخبر محذوف، وقال: إنها لا تعمل إلا في لفظ الحين، ولهذا خرج المعنى في بيت أبي زبيد الطائي:

طَلَبُوا صُلْحَنَا وَلَاتَ أَوَانٍ فَأَجَبْنَا أَنْ لَيْسَ حِينَ بَقَاءِ

بجر أوان على حذف وإضمار لفظ الحين الذي كان مضافاً إلى أوان وبقاء علامة الإضافة على «أوان» دلالة على المضمر الذي بقي أثره فيه كأن المعنى: ولات حين أوان[1].

وذلك لأن الأخفش لاحظ معنى الني والمضي المتلبس بالاستمرار في الحاضر والمستقبل في لات، مع ملاحظته كون «لات» أداة جامدة، وهذا جعله يعملها تشبيهاً لها بليس التي تنفي وهي فعل جامد فيه معنى المضي المتلبس بالاستمرار في الزمن الحاضر والمستقبل، وعلى هذا فسر المعنى في الآية مما يعزز اعتقادنا في أن الآراء النحوية لها تأثير مباشر على المعاني في الآيات القرآنية عند المفسرين النحاة الذين يفسرون القرآن الكريم وفقاً لتلك الآراء.

إلا بمعنى واو العطف:

لقد نسب إلى الأخفش والكوفيين تجوزيهم مجيء إلا بمعنى واو العطف. وعند تفسير الأخفش لقوله تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا**﴾[2] خرج المعنى على وجهين:

الأول: أن الاستثناء منقطع، وإلا بمعنى لكن. واستشهد برواية يونس قول أعرابي: «ما أشتكي إلا خيراً» رداً على من قال له: كيف تجدك؟ وعليه فإن

(1) معاني القرآن الأخفش ـ 2/492.

(2) سورة البقرة، الآية: 150.

المعنى في الآية يكون على الوقف على قوله تعالى: «حجة» والاستئناف بقوله «إلا الذين ظلموا»، أي لئلا يكون للناس عليكم حجة لكن الذين ظلموا.

والثاني: على أن لا بمعنى الواو، واستشهد بقول الشاعر:

وَأَرَى لَهَا دَاراً بِأَغْدرةِ السِّيـــدَانِ لم يَدْرُسْ لَهَا رَسْمُ
إلاَّ رَمَــاداً هَــامِــداً دَفَعَــتْ عَنْــهُ الـرِّيَــاحَ خَــوَالِـدٌ سُحْـمُ

والمعنى: أرى لها داراً ورماداً. وعليه يكون المعنى في الآية: لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا كذلك. أي أن الذين ظلموا ليس لهم حجة هم أيضاً، بعطف الذين على الناس وعدّ إلا حرف عطف[1].

ومن هنا يمكن القول إن الآراء النحوية لها تأثير مباشر على تخريج المعنى في الآيات القرآنية، وأنه لا يمكن تصور تفسير المفسر النحوي للقرآن الكريم بدن هذا الآراء التي يحمل لها من التقديس والإكبار ما يجعله يطوع المعاني في النصوص وفقاً لها. وعليه فإن النحوي عندما يوجه المعنى وفقاً للقاعدة النحوية المرتضاة عنده إنما يفرض معنى في أكثر الأحيان. الأمر الذي يجعلنا نجزم بأن القواعد النحوية عند المفسر النحوي يمكن عدها عقيدة تؤثر في تفسيره للقرآن الكريم.

إذا وإنْ الشرطيتان:

أجمع النحاة على أن إذا وإن الشرطيتين يضافان إلى الجمل الفعلية، وإن حدث أن جاء اسم بعدهما فهو فاعل لفعل محذوف يفسره الفعل المذكور بعده. وجوز الكوفيون أن يكون فاعلاً مقدماً للفعل المذكور. أما الأخفش فقد ذكر أنه جوز إضافتهما إلى الجمل الاسمية. وعليه يكون الاسم بعدهما مبتدأ والجملة الفعلية بعده خبراً عنه[2].

---

(1) معاني القرآن ـ 1/162.

(2) المغني 2/632، وشذور الذهب ص 35 وحاشية الصبان 2/257 ـ 259. والهمع 3/181.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً**﴾[1]، وقوله: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك**﴾[2] فإنه يرى أن الأقيس أن يكون المرفوع على فعل مضمر لأن حروف المجازاة لا يأتي بعدها جمل اسمية. إلا أنه جوز ذلك في «إن» لتمكنها وحسنها إذا وليتها الأسماء. وليس بعدها فعل مجزوم في اللفظ، واستشهد بقول الشاعر:

عَـاوِد هَـرَاةَ وَإِنْ مَعْمُـورُهَـا خَرِبَا

وقول النمر بن تولب:

لاَ تَجْزَعِي إِنْ مُنفِساً أَهْلَكْتُهُ ... وَإِذَا هَلَكْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزَعِي

أما قول زيد بن رزين المحاربي:

أَتَجْزَعُ إِنْ نَفْسٌ أَتَاهَا حِمَامُهَا ... فَهَلاَّ الَّتِي عَنْ بَيْنَ جَنْبَيْكَ تَدْفَعُ

فلا ينشد إلا بالرفع لأن الفعل قد سقط على شيء من سببه، وهذا قد ابتدىء بعد «إن» وإن شئت جعلته رفعاً بفعل مضمر[3].

وذلك لأن الجمل الفعلية فيها معنى التجدد والحدوث بعكس الجمل الاسمية التي تتسم بالدوام والثبوت. وعليه فإن المعنى في قوله تعالى: ﴿**وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره**﴾ على التجدد والحدوث، وهذا لا يصح إلا بتقدير فعل بعد الأداة. وعليه فالتقدير: وإن خافت امرأ خافت، وإن استجارك أحد من المشركين استجارك، استناداً إلى القرينة المذكورة في الآيتين التي سهلت تقدير الفعلين فيهما. وذلك الأمر ليس مرة واحدة حتى يعبر عنه بجملة اسمية خبرية، وإنما هو دائم الحدوث. ولهذا فإن جواب الشرط في هذين الفعلين أمر

---

(1) سورة النساء، الآية: 128.

(2) براءة / 6.

(3) المعاني ـ 1/267 و ص 354.

من اللَّه تعالى عند تجدد أو حدوث الداعي إليه وهو فعل الشرط. وعليه فإن المرأة متى خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً عليها أن تجنح إلى الصلح استناداً إلى الأمر الذي ذكره اللَّه تعالى جواباً لفعل الشرط وهو **﴿فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحاً﴾**.

وكذا المؤمن: إذا استجار به المشرك عليه أن يجيره حتى يسمع كلام اللَّه تعالى.

ولا بد من الإشارة إلى أن الأخفش له طوران في حياته العلمية: **الطور الأول**: الطور البصري، **والطور الثاني**: يتمثل في اتصاله بالكوفيين بعد المناظرة التي حدثت بين سيبويه والكسائي. وقد غير كثيراً من آرائه عندما اتصل بهم. وقد رأينا أثر هذا التغيير في المسائل التي عرضناها. وذلك لأنه ألف كتابه معاني القرآن بعد اتصاله بالكوفيين، وخاصة الكسائي، الذي طلب منه تأليف المعاني، ثم ألف هو كتابه. وجعل كتاب الأخفش إماماً له، ثم ألف الفراء كتابه معاني القرن آجاعلاً كتابي الكسائي والأخفش إمامين له، يقول الأخفش: «فلما اتصلت الأيام بالاجتماع، سألني أن أؤلف له كتاباً في معاني القرآن، فألفت كتابي في المعاني، فجعله إماماً، وعمل عليه كتاباً في المعاني، وعمل الفراء كتابه في المعاني عليهما»[1]. وقد أثر هذا التغيير على توجيه المعنى في القرآن الكريم. وبهذا يكون الرأي النحوي ذا أثر مباشر على المعنى في القرآن الكريم.

(1) القفطي: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة ـ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ج 2 ـ ط 1 ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ مصر ـ 1371 هـ ـ 1952 ـ ص 37 وينظر ياقوت ـ معجم البلدان ـ ج 11 ـ الطبعة الأخيرة ـ دار المأمون ـ بدون تاريخ ـ ص 229.

الزيادة بين المعنى والقاعدة النحوية في معاني الأخفش

حَكَم الأخفش بالزيادة في كثير من الآيات القرآنية، حيث قرر ناظراً إلى المعنى حيناً، وإلى المعنى والقاعدة معاً حيناً آخر، زيادة الحروف والأسماء بدون أن يجد ضابطاً لهذه الأحكام في كثير من الأحيان.

الزيادة والقاعدة:

ففي تفسير قوله تعالى: **﴿أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر﴾**[1] يرى أن الباء زائدة قياساً على زيادتها في فاعل الفعل كفى في قوله تعالى: **﴿كفى بالله﴾**[2]، وعلى زيادتها في المفعول في قوله تعالى: **﴿تنبت بالدهن﴾**[3][4]. وذلك نظراً لقبح دخول الباء في خبر أن. وقد علّل ابن هشام دخولها في الآية بأن المعنى: أوليس اللّٰه بقادر، وذلك لتباعد ما بينهما[5].

إضافة إلى ذلك، رأي زيادتها في المفعول به في بعض الآيات القرآنية وذلك استناداً إلى أن الأفعال التي دخلت الباء في مفعولها تتعدى بنفسها وليس

---

(1) سورة الأحقاف، الآية: 33.

(2) سورة الرعد، الآية: 43.

(3) سورة المؤمنون، الآية: 20.

(4) معاني القرآن، 2/519.

(5) المغني، 2/675.

بالحرف، ولهذا عدها حلقة وصل بين الفعل ومفعوله. من ذلك قوله تعالى: ﴿**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾[1] قياساً على زيادتها في قوله تعالى: ﴿**تنبت بالدهن**﴾، والمعنى: تنبت الدهن، وقول الشاعر ذي الرمة:

كَثِيراً بِمَا يَتْرُكْنَ مِنْ كُلِّ حُفْرَةٍ زَفِيرِ الْقَوَاضِي نَحْبُهَا وَسُعَالُهَا

والتقدير: كثيراً يتركن، والباء وما زائدتان[2]. وكذا في قوله تعالى: ﴿**وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين**﴾[3]، والمعنى: وما نحن تأويل الأحلام بعالمين، استناداً إلى أن تأويل مفعول عالمين مقدم، والباء أوصلت الفعل إلى مفعوله[4]. وقوله تعالى: ﴿**وهزي إليك بجذع النخلة**﴾[5] فسر المعنى فيه على وجهين: **الأول**: كون الباء زائدة قياساً على زيادتها في قوله «تنبت بالدهن» وقول الشاعر:

بِوَادٍ يَمَانٍ يُنْبِتُ السِّدْرَ صَدْرُهُ وَأَسْفَلُـهُ بِـالْمَـرْخِ وَالشَّبَهَـانِ

والمعنى: وأسفله ينبت المرخ والشبهان.

والوجه الثاني: وهو كون الباء غير زائدة، ولكنه لا يجعل بجذع معمولاً لهزي، بل يقدر مفعولاً به محذوفاً لهزي، والمعنى: هزي رطباً بجذع النخلة[6]. استناداً إلى قرينة الصيغة وهي الفعل «هزي» المتعدي بنفسه، وعليه تكون الباء ظرفية وليست زائدة.

وكذا حكم بزيادة اللام التي اصطلح على تسميتها بلام التقوية التي تزاد لتقوية عامل ضعف لتأخره أو لكونه فرعاً في العمل[7]. ففي قوله تعالى: ﴿**يريد**

---

(1) سورة البقرة، الآية: 195.
(2) معاني القرآن، 1/ 173 ـ 174.
(3) سورة يوسف، الآية: 44.
(4) معاني القرآن، 1/ 398.
(5) سورة مريم، الآية: 25.
(6) معاني القرآن، 2/ 440.
(7) المغني، 1/ 217.

الله ليبين لكم ويهديكم﴾[1] يقدر في البداية مفعولاً به محذوفاً للفعل يريد، والمعنى: يريد كذا وكذا ليبين لكم، استناداً إلى أن الفعل «**يريد**» متعد بنفسه، ثم كأنه يرى أن اللام أوصلت الفعل إلى مفعوله وهو المصدر المسبوك من أن المضمرة بعد اللام والفعل يبين، وهي زائدة قياساً على زيادتها في قوله تعالى: **﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾**[3]، ولكن الفعل يريد ليس متأخراً ولا فرعاً في العمل حتى يحكم بزيادة اللام لذلك.

إضافة إلى ذلك حكم على كثير من الآيات بزيادة اللازم المزيدة للتقوية كقوله تعالى: **﴿للذين هم لربهم يرهبون﴾**[4]، والمعنى: الذين هم ربهم يرهبون، قياساً على قوله تعالى: **﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾**[5]، وقوله تعالى: **﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا﴾**[6]، اللازم زائدة وأوصلت الفعل إلى مفعوله[7]. وكذا قوله تعالى: **﴿قد نعلم إنه ليحزنك﴾**[8] اللام زائدة، ولذلك كسرت همزة إن[9]. وذلك لقبح دخول اللام في خبر إن، وهنا «**أن**» مفتوحة لأنها معمول نعلم، ولكن كسرت الهمزة حتى يسوغ دخول اللام في خبرها. وغير ذلك كثير[10].

وحكم بزيادة «**ما**» في قوله تعالى: **﴿مثلاً ما بعوضة﴾**[11] والمعنى: إن

---

(1) سورة النساء، الآية: 26.

(2) سورة يوسف، الآية: 43.

(3) سورة الشورى، الآية: 15.

(4) سورة الأعراف، الآية: 154.

(5) سورة يوسف، الآية: 43.

(6) سورة النور، الآية: 17.

(7) معاني القرآن، 2/456.

(8) سورة الأنعام، الآية: 33.

(9) معاني القرآن، 1/298.

(10) سورة يوسف، الآية: 5، وسورة النمل، الآية: 72، وينظر معاني القرآن، 2/467.

(11) البقرة، الآية: 26.

اللّه لا يستحي أن يضرب بعوضة مثلاً[1]. لأن الفعل يضرب متعد لمفعولين، وبما أنه لا يصح الفصل بين المتلازمين، والمعنى لم يكتمل عند قوله: مثلاً، وكان لا بد من جعل البعوضة متعلقاً بيضرب حكم بزيادة ما.

وكذا حكم بزيادة ما في قوله تعالى: **﴿فقليلاً ما يؤمنون﴾**[2]، والمعنى: فقليلاً يؤمنون، قياساً على زيادتها في قوله تعالى: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾**[3]، والمعنى: فبرحمة من اللّه، وما زائدة، وذلك لأن الرحمة مجرورة، بالباء التي لم يؤثر وجودها على عملها، ولهذا فإن ما زائدة.

وعلى قوله تعالى: **﴿إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون﴾**[4]، والمعنى: إنه لحق مثل أنكم تنطقون، وما زائدة، وذلك لأن المضاف يجذب المضاف إليه ويستدعيه حتى يكتمل المعنى، وقياساً على قول المهلهل:

لَـوْ بِـأَبَـانِيـنَ جَـاءَ يَخْطِبُهَـا   خُضِّبَ مَا أَنفُ خَاطِبٍ بِدَمِ

والمعنى: خضب بدم أنف خاطب. وعلى زيادة الباء في قوله تعالى: **﴿تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾**[5]، والمعنى: تلقوا أيديكم. وزيادتها في قوله تعالى: **﴿تنبت بالدهن﴾**[6]، وإنما هي تنبت الدهن والباء زائدة. وكزيادة الباء وما في قول ذي الرمة:

كَثِيراً بِمَا يَتْرُكْنَ مِنْ كُلِّ حُفْرَةٍ   زَفِيرَ الْقَوَاضِي نَحْبُهَا وَسُعَالُهَا

والمعنى: كثيراً يتركن، والباء وما زائدتان[7].

---

(1) معاني القرآن، 1/59.
(2) البقرة، الآية: 88.
(3) سورة آل عمران، الآية: 159.
(4) سورة الذاريات، الآية: 23.
(5) البقرة، الآية: 195.
(6) سورة المؤمنون، الآية: 20.
(7) معاني القرآن، 1/172 ـ 173.

الزيادة والمعنى في معاني الأخفش:

بعد أن بينا الزيادة في معاني الأخفش استناداً إلى القاعدة النحوية، نريد هنا أن نبين الحكم بالزيادة بداع من المعنى في القرآن الكريم.

ففي قوله تعالى: ﴿**ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم**﴾[1]، وقوله: ﴿**كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم**﴾[2]. الفاء تشبه أن تكون زائدة وما بعدها بدل من أن التي قبلها. والمعنى: ألم يعلموا أنه من يحادد اللَّه ورسوله أن له نار جهنم، وفي الآية الثانية: كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة، أنه غفور رحيم، قياساً على قول العرب: أخوكفوجد بل أخوك فجهد، والتقدير: أخوج وجد، بل أخوك جهد. والفاء زائدة، وقياساً على زيادة الواو في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها**﴾[3]. والمعنى: على جعل قال خبر إذا، وقياساً على قول الشاعر:

فَإذاً وُذَلِكَ لَيْسَ إلاَّ حِينُه ... وَإذَا مَضَى شَيْءٌ كَأَنْ لَمْ يَفْعَلِ

والمعنى: فإذا ذلك ليس إلا حينه، والواو زائدة. ومن جهة أخرى، واستناداً إلى المعنى نرى الأخفش يستجيد كسر همزة إن على الاستئناف، وجعل الفاء جواب المجازاة[4]. وليست زائدة، وهذا ما أكده عند تفسيره لآية التوبة[5].

وكذا استناداً إلى المعنى حكم بزيادة الفاء في قوله تعالى: ﴿**لا تحسبن**

---

(1) سورة التوبة، الآية: 63.
(2) سورة الأنعام، الآية: 54.
(3) سورة الزمر، الآية: 73.
(4) معاني القرآن، 1/131 ـ 132.
(5) معاني القرآن، 1/361.

الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم﴾[1]. وذلك لأنه يرى أن لا تحسبنهم بدل من لا تحسبنهم الأولى[2].

وفي قوله تعالى: **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها﴾**[3]. الكاف زائدة لأن المعنى على عطف الذي مر على الذي حاج. والتقدير: ألم ترَ إلى الذي حاج أو الذي مر على قرية[4]. وذلك قياساً على زيادتها في قوله تعالى: **﴿ليس كمثله شيء﴾**[5]. والمعنى: ليس مثله شيء، لأنه ليس للّٰه مثل، وذلك نفياً للتشبيه عن اللّٰه تعالى الذي أنكره المعتزلة والأخفش، بصفته واحداً منهم، وقياساً على زيادتها في قول الشاعر:

فَصُيِّرُوا مِثْلَ كَعَصْفِ مَأْكُولِ

والمعنى: صيروا مثل عصف، بإضافة العصف إلى مثل. وقول خطام المجاشعي:

وَصَالِيَاتِ كَكَمَا يُؤَثْفَيْنْ

حيث إحدى الكافين زائدة[6].

أما قوله تعالى: **﴿ما منعك ألا تسجد﴾**[7]، فقد فسر المعنى فيه على زيادة لا. والمعنى: ما منعك أن تسجد. وذلك لأنه يرى أن السؤال عن السجود، فكأنه يريد ما الذي حال بينك وبين السجود، وليس يريد ما الذي حال

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 188.
(2) معاني القرآن، 1/242.
(3) البقرة، الآية: 258 ـ 259.
(4) معاني القرآن، 1/329.
(5) الشورى، 11.
(6) معاني القرآن، 1/329 ـ 330، وينظر 1/197.
(7) سورة الأعراف، الآية: 12.

بينك وبين عـدم السجود؟ وزيادة **لا** في الآية مقيس على زيادتها في قول الشاعر:

أَبَى جُودُهُ لاَ الْبُخْلَ وَاسْتَعْجَلَتْ بِهِ   نَعَمْ، مِنْ فَتًى لاَ يَمْنَعُ الْجُوعَ قَاتِلَهْ

الذي فسرته العرب: أبى جوده البخل، ولا زائدة[1].

وكذا حكم بزيادتها في قوله تعالى: ﴿**ولا الظل ولا الحرور**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**ولا تستوي الحسنة ولا السيئة**﴾[3]، وذلك استناداً إلى أن الفعل «**يستوي**» لا يكتفي بفاعل واحد، والمعنى لا يتم إلا إذا اشترك في فعله فاعلان، ولهذا حكم بزيادتها قياساً على قولك: لا يستوي عمرو ولا زيد. والمعنى: لا يستوي عمرو وزيد. وقياساً على زيادتها في قوله تعالى: ﴿**لئلا يعلم أهل الكتاب**﴾[4]. والمعنى: لأن يعلم. لأن المعنى على التعليل، أي لأن يعلم أهل الكتاب ما ذكر بعد ذلك وهو قوله ﴿**ألا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم**﴾. ووجود لا ينفي ذلك، ولهذا حكم بزيادتها استناداً إلى المعنى وخدمة له.

وكذا قياساً على زيادتها في قوله تعالى: ﴿**لا أقسم بيوم القيامة**﴾[5][6]. وقد روى ابن هشام استنكار النحاة لكونها زائدة في هذه الآية ﴿**لا أقسم بيوم القيامة**﴾ لأنها في بداية الكلام، وزيادة الشيء تفيد اطراحه، وكونها في أول الكلام يفيد الاعتناء بها[7].

---

(1) معاني القرآن، 1/321.
(2) سورة فاطر، الآية: 21.
(3) سورة فصلت، الآية: 34.
(4) سورة الحديد، الآية: 29.
(5) سورة القيامة، الآية: 1.
(6) معاني القرآن، 1.
(7) المغني، 1/249.

وقد اختلف النحويون حول زيادة واو العطف، حيث أجازه الكوفيون[1]، أما البصريون فقد رفضوا مجيء واو العطف زائدة[2] في مثل ما يأتي، وأولوا ما استشهد به على زيادتها بكونها عاطفة والخبر (الجواب) محذوف.

والأخفش الذي يهتم بالمعنى نجده يجوز هذين الرأيين، حيث جوز في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها**﴾[3]. زيادة الواو ناقلاً تفسير الحسن لها بذلك، والمعنى: حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها قال لهم خزنتها، على اعتبار أن قال جواب إذاً، قياساً على زيادتها في قول تميم بن مقبل:

فَإِذاً وَذَلِكَ يَا كُبَيْشَةُ لَمْ يَكُنْ ... إِلاَّ كَلَمَّـةِ حَـالِـمٍ بِخَيَـالِ

وقول الشاعر:

فَـإِذاً وُذَلِـكَ لَيْـسَ إِلاَّ حِينُـهُ ... وَإِذَا مَضَى شَيْءٌ كَأَنْ لَمْ يَفْعَلِ

ومع تجويزه زيادة الواو يميل إلى عدم زيادتها، وذلك على اعتبار أن الخبر مضمر، لأن إضماره في مثل هذا كثير، ويقوي هذا أنه قال: وإضمار الخبر أحسن في الآية، وهو في الكلام كثير[4].

وذلك اتباعاً لرأي مدرسته البصرية. ومن هنا ونظراً إلى المعنى خلق الأخفش نوعاً من التوازن بين رأيي مدرسته البصرية والمدرسة الكوفية. وذلك استناداً إلى كلام العرب الذي جعله الفيصل في قبول هذين الرأيين النحويين اللذين كان لهما أثر واضح على المعنى في الآية محل التفسير.

---

(1) الإنصاف، 2/243 والمغني، 1/400، والرضي، 4/392 ـ 393.
(2) المغني، 1/400 ـ 401، والإنصاف، 2/244.
(3) سورة الزمر، الآية: 73.
(4) معاني القرآن، 2/497.

زيادة الأسماء في إطار المعنى:

وكما حكم بزيادة بعض الحروف استناداً إلى المعنى حكم بزيادة بعض الأسماء استناداً إليه. من ذلك أنه حكم بزيادة «ذا» في أكثر من موضع، جاعلاً المعنى في الآية المعيار الأول في القول بزيادتها وعدمه. ففي قوله تعالى: ﴿**وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**ماذا أحل**﴾[2] جوز أن تكون «ذا» زائدة، وأن تكون «غير» زائدة، فتكون بمعنى الذي. والمعنى: ما الذي عليهم لو آمنوا. وما الذي أحل. وزيادتها قياساً على قول جرير:

يَا خُزَرَ تَغلبَ مَاذَا بَالُ نِسْوَتِكُمْ   لاَ يَسْتَفِقْنَ إِلَى الدَّيْرَيْنِ تِحْنَانَا

حيث إن ذا في هذا البيت لا تكون إلا زائدة، لأنه لو قيل ما الذي بال نسوتكم لم يكن كلاماً[3]. وعليه فإن الأخفش يقرر أن «ذا» يمكن أن تكون زائدة، ويمكن أن تكون اسماً موصولاً، ويمكن ألا تكون إلا زائدة. فإذا أمكن وضع الذي مكانها فيمكن اعتبارها زائدة وغير زائدة، أما إذا لم يمكن وضع الذي مكانها فهي زائدة حتماً[4]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو**﴾[5]. جوز أن تكون ذا زائدة، لأن الجواب منصوب، والمعنى: ما ينفقون؟ فقال: ينفقون العفو. أما إذا كان الجواب مرفوعاً فـ «ذا» بمعنى الذي، والمعنى: ما الذي ينفقون؟ والجواب: الذي ينفقون العفو. لأن الجواب المنصوب يستدعي ناصباً، ولا يصح تقدير الناصب بدون جعل ذا زائدة، وكذا الجواب المرفوع يستدعي مسنداً إليه يعود على الاسم الموصول الذي، ولذا لا بد من عد ذا اسماً موصولاً غير زائدة.

---

(1) سورة النساء، الآية: 39.

(2) سورة المائدة، الآية: 4.

(3) معاني القرآن، 1/257 وص 275.

(4) معاني القرآن، 1/249.

(5) البقرة، الآية: 219.

وفي إطار المعنى جوز أن تكون ذا زائدة. وإن كان الجواب مرفوعاً على أن الرفع على المعنى. فلو قيل: ما صنعت؟ فقيل: خير، فإن المعنى فيه: الذي صنعت خير، بتقدير الاسم الموصول وجَعْلَةُ الصلة. وكذا يجوز النصب على المعنى مع اعتبار ذا بمعنى الذي. إذ لو قيل: ما الذي صنعت؟ فقيل: خيراً، والمعنى: صنعت خيراً، لأن المنصوب يستدعي ناصباً، وذكر صنعت في بداية الكلام سهل تقديره. أما قول الشاعر:

دَعِـي مَـاذَا عَلِمْـتِ سَـأَتَّقِيـهِ وَلَٰكِـنْ بِـالْمُغَيَّـبِ نَبِّئِينِـي

فـ «ذا» زائدة وليست بمعنى الذي، لأنه لو قيل: دعي ما الذي علمت، لم يكن كلاماً، ولفسد المعنى[1].

أما ضمير الفصل فإن الأخفش حكم بزيادته في كل فعل لا يستغني عن خبر، كما في قوله تعالى: ﴿**اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك**﴾[2]، (فهو) زائد لأنه لا يصح أن يكون صفة لهذا، فقولك: رأيت هذا هو، ليس كلاماً. كما أن ضمير الفصل لا يكون صفة للظاهر، وإنما يكون صفة للمضمر، ولذا ففي قوله تعالى: ﴿**ولكن كانوا هم الظالمين**﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿**تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً**﴾[4]. ضميرا الفصل ليسا زائدين، وإنما هما صفتان. ففي الآية الأولى الضمير (هم) صفة للضمير في كانوا، وفي الآية الثانية الضمير (هو) صفة للضمير في تجدوه[5].

وعليه فإنه يمكن النظر إلى رأي الأخفش في ضمير الفصل من خلال أنه إذا استلزم التركيب الكلامي أن يكون هذا الضمير صفة لما قبله لم يكن زائداً،

---

(1) معاني القرآن، 1/185 ـ 186، وكذا 1/60.
(2) سورة الأنفال، الآية: 32.
(3) سورة الزخرف، الآية: 76.
(4) سورة المزمل، الآية: 20.
(5) معاني القرآن، 1/347 ـ 348.

أما إذا لم يستلزم كونه كذلك، واستغنى عنه كان زائداً، ولم يدخل إلا للتوكيد. فيقول: «وإنما جعلوا هذا المضمر نحو قولهم» هو وهما وأنت زائداً في هذا المكان، ولم يجعل في مواضع الصفة لأنه فصل، أراد أن يبين به أنه ليس بصفة ما بعد لما قبله، ولم يتحج إلى هذا في الموضع الذي لا يكون له خبر»[1].

(1) معاني القرآن، 1/348.

التقدير بين المعنى والقاعدة النحوية في معاني القرآن للأخفش

يمكن أن نتناول الحذف والتقدير عند الأخفش من جانبين:

أ ـ **الجانب الأول**: التقدير الذي دعاه إليه تمسكه بالقواعد النحوية.

ب ـ **الجانب الثاني**: التقدير الذي دعاه إليه المعنى. وهنا نجد أن هناك تداخلاً بين المعنى والقواعد النحوية من حيث إن المقدر في الجملة يخضع لها، وإن كان الداعي إليه هو المعنى. ولهذا نجد الأخفش يعبر عن هذا القدر بالمصطلحات التي ارتضاها النحاة كالخبر والجواب والمضاف وغير ذلك.

التقدير في ضوء القاعدة:

تقدير أن المصدرية الناصبة:

كثيراً ما يقدر الأخفش **أن** المصدرية الناصبة للفعل المضارع، ففي قوله تعالى: ﴿**ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً**﴾[1]. يقول: «فلم يذكر فيها «أن» لأن هذا يدل على المعنى: وقال الشاعر طرفة بن العبد:

أَلاَ أَيُّهَـذَا الـزَّاجِـرِي أَحْضُـرَ الـوَغَـى　　　وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي

أراد: أن «أحضر الوغى»[2]. وذلك المعنى الذي يقصده هو أن كون من آياته خبراً مقدماً يقتضي أن يكون له مبتدأ، وبما أن يريكم فعل، فلا بد من

(1) سورة الروم، الآية: 24.

(2) معاني القرآن، 2/ 474.

تقدير أن ليكون اسماً وليصح أن يكون مبتدأ.

وكذا فسر الرفع في يسمعون في قوله تعالى: **﴿وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون﴾**[1]. إما على الابتداء أو على معنى: أن لا يسمعوا، فلما حذفت أن ارتفع الفعل قياساً على قولك: أتيتك تعطيني وتحسن إليّ وتنظر في حاجتي، وقولك: مره يعطيني، فالمعنى: فهو يعطيني أم أن يعطيني، وبعد حذف أن ارتفع الفعل[2].

كما يقدرها ناصبة بعد حتى وكي واللام وهي حروف جر، وبعد الفاء والواو وهما حرفا عطف وتكونان مسبوقتين بأمر أو نفي أو تمن أو استفهام أو جحود[3]. ففي قوله تعالى: **﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق﴾**[4]. يخرج المعنى على إضمار أن وعلى العطف، فيقول: «إن شئت جعلت «وتكتموا الحق» نصباً إذا نويت أن تجعل الأول اسماً، فتضمر مع تكتموا «أن» حتى تكون اسماً. وإن شئت عطفتها فجعلتها جزماً على الفعل الذي قبلها. قال **﴿ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما﴾**[5]. فعطف القول على الفعل المجزوم فجزمه وزعموا أنه في قراءة ابن مسعود «وأقول لكما» على ضمير أن ونوى أن يجعل الأول اسماً»[6]. واستشهد بقول الشاعر:

لَقَدْ كَانَ فِي حَوْلٍ ثَوَاءٌ ثَوَيْتَهُ يُقَضِّي لبَانَاتٍ وَيَسْأَمَ سَائِمُ

فعطف بنصب يسأم على إضمار أن لأن التقضي اسم.

وقول الأعشى:

---

(1) سورة الصافات، الآية: 7 ـ 8.
(2) معاني القرآن، 1/33.
(3) معاني القرآن، 1/65.
(4) البقرة، الآية: 42.
(5) سورة الأعراف، الآية: 22.
(6) معاني القرآن للأخفش، 1/71.

فَإِنْ لَمْ أُصَدِّقْ ظَنَّكُمْ بِتَيَقُّنٍ ... فَلاَ سَقَتْ الأَوْصَالَ مِنِّي الرَّوَاعِدُ
وَيَعْلَمَ أَكْفَائِي مِنَ النَّاسِ أَنَّنِي ... أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي الذِّمَارَ الْمُدَاوِدُ

وقول النابغة الذبياني:

فَإِنْ يَقْدِرْ عَلَيْكِ أَبُو قُبَيْسٍ ... تَمُطُّ بِكَ الْمَنِيَّةُ فِي هَوَانِ
وَتُخْضَبُ لِحْيَةٌ غَدَرَتْ وَخَانَتْ ... بِأَحْمَرَ مِنْ نَجِيعِ الْجَوْفِ آنِ

فالنصب في جميع الأفعال الماضية على نية عطف اسم على اسم. ولهذا أضمرت أن بعد الواو حتى يكون ما بعدها اسماً يصح عطفه على الاسم الذي قبله[1]. وقوله تعالى: **﴿ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾**[2]. خرج المعنى فيه على نصب تكونا بـ «أن» مضمرة بعد الفاء، لأن المتكلم نوى أن يكون ما مضى من كلامه اسماً، فكأنه قال: لا يكن منكما قرب الشجرة. ولما أراد أن يعطف الفعل على الاسم أضمر أن مع الفعل لأنه معها يكون اسماً.

وفي قوله تعالى: **﴿لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب﴾**[3]. يخرج النصب في «فيسحتكم» على أنه جواب النهي منصوب بأن مضمرة بعد الفاء، وكذا قوله: **﴿لا يقضي عليهم فيموتوا﴾**[4]. جواب نفي منصوب بأن مضمرة بعد الفاء[5].

تقدير أداء النداء «يا»:

في قوله تعالى: **﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾**[6]. وقوله: **﴿ربنا تقبل منا﴾**[7] أداة

---

(1) معاني القرآن، 1/71 ـ 72.
(2) البقرة، الآية: 35.
(3) سورة طه، الآية: 61.
(4) سورة فاطر، الآية: 36.
(5) معاني القرآن، 1/66، وينظر، 1/193.
(6) سورة الأعراف، الآية: 23.
(7) البقرة، الآية: 127.

النداء محذوفة. والتقدير: يا ربنا ظلمنا أنفسنا، ويا ربنا تقبل منها[1]. وذلك لنصب الاسمين في الآيتين. والقاعدة لا بد لكل منصوب من ناصب. ولهذا قدر يا النداء وإن كان معنى النداء مفهوماً حتى بدون تقديرها.

تقدير المبتدأ:

كثيراً ما يخرج الأخفش الكلام في القرآن الكريم على حذف مبتدأ فيقدره حسبما يراه مناسباً للمعنى في الآية محل التقدير، وذلك لوجود بعض الأسماء المرفوعة التي رأى أنها خبر أو مسند. ولهذا لا بد من تقدير المبتدأ حتى تكتمل الصورة التي رآها النحاة للجملة الاسمية. ففي قوله تعالى: ﴿**الحق من ربك**﴾[2]. يقدر مبتدأ محذوفاً وهو ضمير الاسم «الحق» استغني عنه لما ذكره، والتقدير: قال: هو الحق من ربك[3]. وقوله تعالى: ﴿**ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات**﴾[4]. والتقدير: لا تقولوا: هم أموات[5]. وقوله تعالى: ﴿**شهر رمضان**﴾[6] خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: هي شهر رمضان، والجملة تفسير للأيام في قوله ﴿**أياماً معدودات**﴾[7][8].

وفي قوله ﴿**وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به**﴾[9]. التقدير: وإن منهم أحد إلا ليؤمنن به، قياساً على قول العرب: رأيت الذي أمس، والتقدير: رأيت

---

(1) معاني القرآن، 1/65.
(2) البقرة، الآية: 147.
(3) معاني القرآن، 1/161.
(4) البقرة، الآية: 154.
(5) معاني القرآن، 1/163.
(6) البقرة، الآية: 185.
(7) البقرة، الآية: 184.
(8) معاني القرآن، 1/171.
(9) سورة النساء، الآية: 46.

الذي جاءك أمس، أو تكلم أمس، فحذف الفعل[1]. وقوله تعالى: **﴿ويقولون طاعةٌ فإذا برزوا من عندك بيَّت طائفةٌ منهك﴾**[2]. والتقدير: ويقولون أمرُنا طاعةٌ[3]. وقوله تعالى: **﴿وقالت اليهود عزيرُ بنُ الله﴾**[4] برفع عزير بدون تنوين، واستنكر هذه القراءة لأن التنوين لا يُترك إلا إذا كان الاسم يستغني عن ابن، وهنا لا يستغني عنه، ولهذا خرج هذا القراءة على حذف مبتدأ، والتقدير: نبيُّنا عزيرُ بنُ الله[5].

(1) معاني القرآن، 1/259.

(2) سورة النساء، الآية: 81.

(3) معاني القرآن، 1/262.

(4) سورة براءة، الآية: 30.

(5) معاني القرآن، 1/356.

التقدير والمعنى في معاني القرآن للأخفش

بعد أن بينت أثر الصنعة النحوية في التقدير، أريد أن أبين هنا أثر المعنى في تقدير المحذوفات عند الأخفش، لأنني رأيت أنه ينظر إلى الحذف من وجهة نظر النحوي الذي يريد خدمة القاعدة، والمفسر الذي يريد إبراز المعنى.

أ ـ تقدير الخبر في ضوء المعنى:

فكما قدر المبتدأ محذوفاً ناظراً إلى القاعدة، قدر الخبر ناظراً إلى المعنى والقاعدة التي تقتضي أن لكل مبتدأ خبراً.

ففي قوله تعالى: **﴿ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق﴾**[1]. يرى أن المعنى على إضمار خبر ذلك، والمعنى: ذلك معلوم لهم بأن اللّٰه نزل الكتاب[2]. وذلك لأنه يرى أن ذلك إشارة إلى العذاب في قوله تعالى: **﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار﴾**[3]. وهي على هذا ابتداء جملة جديدة خبرها محذوف تقديره «**معلوم لهم**» بتنزيل اللّٰه الكتاب بالحق، وكأنه يرى أن قوله «**بأن الله نزل الكتاب بالحق**» قرينة على تقدير الخبر، وعلى هذا تكون الباء ظرفية.

---

(1) البقرة، الآية: 176.

(2) معاني القرآن، 1/166.

(3) البقرة، الآية: 175.

وفي قوله تعالى: **﴿فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾**[1] قدر خبراً محذوفاً، والمعنى: فعليه اتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان[2]. وهنا قدر الجار والمجرور «**فعليه**» خبراً، لأنه رأى أن فعل الشرط «**عفي**» يستدعي جواباً ملزماً للجاني وهو دفع الدية بإحسان والاتباع بالمعروف، ولهذا كان الخبر «**فعليه**» خير معبر عن هذا المعنى.

وقد ذهب القرطبي إلى أن «هذه الآية حض من اللّه تعالى على حسن الاقتضاء من الطالب وحسن القضاء من المؤدي، وهل ذلك على الوجوب أو الندب. فقراءة الرفع في «**اتباع**» تدل على الوجوب، لأن المعنى «**فعليه اتباع بالمعروف**». قال ابن عطية: وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة «**فاتباعاً**» بالنصب، والرفع سبيل الواجب، كقوله «**فإمساك بمعروف**». وأما المندوب إليه فيأتي منصوباً، كقوله **﴿فضرب الرقاب﴾**[3]، وكذا في قوله تعالى: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**[4] يقدر خبراً محذوفاً، والمعنى: فمن كان منكم مريضاً أو على سفر **فعليه** عدة من أيام أخر[5]. لأن المعنى على الإلزام في قضاء الأيام التي أفطرها المريض، وعليه فإن الجار والمجرور عليه أدى ذلك المعنى. ويقوي معنى الإلزام كون المبتدأ والخبر مقدماً عليه، وربط جملة الجواب بجملة الشرط بالفاء، ومجيء الجواب جملة اسمية تعني الثبوت والدوام على قضاء الأيام التي أفطرت.

وكذا المعنى على الإلزام في قوله تعالى: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾**[6] والمعنى:

---

(1) البقرة، الآية: 178.
(2) معاني القرآن، 1/168.
(3) القرطبي، 2/255.
(4) البقرة، الآية: 184.
(5) معاني القرآن، 1/169.
(6) البقرة، الآية: 196.

فعليه فدية من صيام[1].

وكذلك نجد معنى الإلزام والوجوب يجعله يقدر فعليكم خبراً للمبتدأ في قوله تعالى: **﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتهم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾**[2]. والمعنى: وإن طلقتموهن... فعليكم نصف ما فرضتم[3]. وكذا قدر القرطبي خبراً يعبر عن هذا المعنى، والمعنى عنده: فالواجب نصف ما فرضتم[4].

وفي قوله تعالى: **﴿مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾**[5]. يقدر الخبر جاراً ومجروراً، والمعنى: ومما نقص عليكم مثل الذين كفروا، قياساً على قوله تعالى: **﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾**[6][7]، لأنه رأى أن قوله تعالى: **﴿أعمالهم كرماد اشتد به الريح في يوم عاصف﴾**. تفسير للمثل وليس خبراً عنه، ولهذا قدر الخبر استناداً إلى هذه القرينة القوية التي أوحت إليه بجعل الخبر يحمل معنى القصة ليمهد للتفسير اللاحق وهو قوله «**أعمالهم كرماد**». وبهذا تكون جملة «**أعمالهم كرماد**» تفسيرية لا محل لها من الإعراب، وقد قاس هذا التقدير على تقدير الخبر في قوله تعالى: **﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾**، إذ المعنى في هذه الآية على تقدير «مما نقص عليكم مثل الجنة»، ويكون قوله تعالى بعد ذلك **﴿فيها أنهار من ماء غير آسن﴾**[8]. تفسير لمثل الجنة وقرينة على تقديره، لأن الحذف ليس اعتباطاً،

---

(1) معاني القرآن، 1/174.
(2) البقرة، الآية: 237.
(3) معاني القرآن، /190، وكذا 1/227، 264، 288.
(4) القرطبي، 3/204.
(5) سورة إبراهيم، الآية: 18.
(6) سورة محمد، الآية: 15.
(7) معاني القرآن، 2/406.
(8) سورة محمد، الآية: 15.

بل لابد من قرينة تدل على المحذوف حتى يحصل الإفهام الذي هو هدف لكل تركيب. هذا مع ملاحظة أنه لم يشر إلى بقية الآيتين محل الحديث، واكتفى بذكر قوله «**مثل الجنة**» و«**مثل الذين كفروا بربهم**» وهما موضعا تقدير الخبر، ولكن أعتقد أن الواضح من كلامه ما ذكرته.

تقدير الأفعال في ضوء المعنى

تقدير الفعل قال:

وقد قدره في المضارع والماضي ناظراً إلى المعنى ومستعيناً بالقرائن الموجودة في الآيات محل التقدير؛ ففي قوله تعالى: ﴿**فنادته الملائكة... إن الله يبشرك**﴾[1] بكسر همزة إن، المعنى: الملائكة فقالت: إن اللَّه يبشرك[2]. لدلالة النداء على القول. وفي قوله تعالى: ﴿**فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم**﴾[3] قدر الفعل (يقال) مقترناً بالفاء، والمعنى: فيقال لهم أكفرتم، استناداً إلى أن **فأما** تحتاج إلى خبر أو جواب فيه معنى التوضيح أو البيان لها باعتبارها أداة تفصيلية شارحة. وقد قاس هذا التقدير على التقدير في قوله تعالى: ﴿**والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم**﴾[4]. والمعنى: والذين اتخذوا من دونه أولياء يقولون: ما نعبدهم[5] استناداً إلى المعنى لأنه قوله الذين مبتدأ لا بد له من خبر، لأن قوله «**ما نعبدهم**» لا يصلح أن يكون كذلك. ولهذا كان لا بد من تقدير خبر، فكان قوله «**ما نعبدهم**» قرينة على تقدير لفظ القول محذوفاً لأنها تحمل تبريراً لعبادتهم للأصنام من دون اللَّه تعالى. وهذا التبرير

(1) سورة آل عمران، الآية: 39.
(2) معاني القرآن، 1/217.
(3) سورة آل عمران، الآية: 106.
(4) سورة الزمر، الآية: 3.
(5) معاني القرآن، 1/230.

جاء على لسانهم، ولهذا كان دليلاً على التقدير، لأنه لا يصح إلا أن يكون مقول قول.

قوله تعالى: ﴿**وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يمكتمونه**﴾[1] قدر فعل القول محذوفاً، والمعنى: قل لهم واللّه لتبيننه ولا تكتمونه[2]. والملاحظ عليه أنه أثبت الآية بقراءة الجمهور وهي «**ليبيننه للناس ولا يكتمونه**» بالياء، وعند تفسيره للآية أثبت قراءة أبي عمرو وعاصم في رواية أبي بكر وأهل مكة بالتاء، وكأنه يرى أن قراءة التاء مناسبة للمعنى أو أكثر بياناً له من قراءة الجمهور، لأن تقديره للفعل قل لهم راجع إلى المعنى، لأنه يرى ـ واللّه أعلم ـ أن اللّه تعالى أخذ ميثاقهم وألزمهم بالبيان وعدم الكتمان، فقدر فعل القول والجار والمجرور «**لهم**» ذاهباً إلى أن لتبيننه ولا تكتمونه مقول قول، والفاعل هو الرسول ﷺ باعتباره مبلغاً للرسالة عن ربه، والمعنى: إذ أخذ اللّه ميثاق الذين أوتوا الكتاب قل لهم يا محمد لتبيننه للناس ولا تكتمونه، وبهذا يتحقق تضافر القراءات على توكيد المعنى.

وقد فسر المعنى في قراءة الياء بأن المخاطبين غُيَّبٌ وعليه يكون الكلام ماضياً، وفي قراءة التاء على حكاية الخطاب دون تقدير أي فعل[3].

وقوله تعالى: ﴿**يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم**﴾[4] قدر فعل القول محذوفاً، والمعنى: يقولون: سلام عليكم[5]. لأن قوله: سلام عليكم، قرينة على تقدير الفعل يقولون، لأنه دعاء صدر من قبل الملائكة الداخلين على أهل الجنة أو تحية لهم. وذلك لأن هذا التركيب مقول قول للفعل المحذوف، والمعنى: يدخلون عليهم في حال قولهم سلام عليكم.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 187.
(2) معاني القرآن، 1/240.
(3) تفسير القرطبي، 4/305.
(4) سورة الرعد، الآية: 23 ـ 24.
(5) معاني القرآن، 2/404.

تقدير الفعل في المدح والاختصاص:

في قوله تعالى: **﴿قرآناً عربياً لقوم يعلمون، بشيراً ونذيرا﴾**[1]، يرى أن النصب على المدح، والمعنى: كأنه حين ذكره أقبل على مدحه، فقد: ذكرنا قرآناً عربياً بشيراً ونذيراً، أو ذكرناه قرآناً عربياً، وكان فيما مضى من ذكره دليل على ما أضمره»[2]. لأن قوله تعالى قبل ذلك **﴿تنزيل من الرحمن الرحيم. كتب فصلت آياته﴾**[3] قرينة على التقدير.

وقد اختلف المفسرون في معنى النصب. فرأى بعضهم أنه على إضمار فعل، أي على المدح، والمعنى: اذكر قرآناً عربياً، والبعض الآخر رأى أنه على إعادة الفعل، والمعنى: فصلنا قرآناً عربياً. وقيل: على الحال، والمعنى: فصلت آياته في حال كونه قرآناً عربياً. وقيل: لما شغل «**فصلت**» بالآيات حتى صارت بمنزلة الفاعل انتصب قرآناً لوقوع البيان عليه، وقيل على القطع. أما نصب «**بشيراً ونذيراً**»، فعلى الحال والعامل فيه فصلت، وقيل هما نعتان للقرآن[4].

وقوله تعالى: **﴿هذا كتاب مصدق لساناً عربياً﴾**[5]. المعنى فيه على الحال أو على تقدير فعل، والمعنى: أعني لساناً عربياً[6].

وقد جوز المفسرون أن يكون «عربياً» حالاً ولساناً توطئة لها أي توكيد، كقولهم: جاءني زيد رجلاً صالحاً، فتذكر رجلاً توكيداً، وجوزوا أن يكون منصوباً بفعل تقديره: أعني لساناً عربياً، كما ذهبوا إلى أنه منصوب على نزع

---

(1) سورة فصلت، الآية: 3 ـ 4.
(2) معاني القرآن، 2/504.
(3) سورة فصلت، الآية: 2 ـ 3.
(4) تفسير القرطبي، 15/337 ـ 338.
(5) سورة الأحقاف، الآية: 12.
(6) معاني القرآن، 2/519.

الخافض، والمعنى: هذا كتاب مصدق بلسان عربي، كما جوزوا أن يكون لساناً المراد به الرسول ﷺ، وعليه يكون مفعولاً به لمصدق، والمعنى: وهذا كتاب مصدق للنبي ﷺ، لأنه معجزته، والتقدير: مصدق ذا لسان عربي، ويبعد أن يكون اللسان القرآن، لأن المعنى: يصدق نفسه[1].

تقدير الفعل حسب اقتضاء المعنى:

وقد يقدر الفعل حسب ما يراه مناسباً للمعنى في الآية، ففي قوله تعالى: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**[2]. يقدر محذوفاً على قراءة الرفع، ويقدر فعلاً محذوفاً على النصب، وإن لم يقرأ به. فيقول «فعليه عدة» رفع، وإن شئت نصبت العدة على فليصم عدة، إلا أنه لم يقرأ»[3]. وذلك لأن المذكور يستلزم تقدير المحذوف ويجذب إليه، لأن التركيب تركيب شرطي متصل بجوابه بالفاء التي تستدعي أن يكون ما بعدها خبراً أو جواباً، وبما أن المرفوع بعدها لا يصح أن يكون جواباً وحده لزم أن يقدر له خبر وهو الجار والمجرور «فعليه»، لأن المعنى على الإلزام. كما أن نصب العدة يستدعي وجود ناصب فيه معنى الإلزام الذي يقتضيه الجواب، فكان الفعل «فليصم»، هو المختار عند الأخفش لأداء هذا المعنى، إضافة إلى أن القرينة الحالية وهي الحديث عن موجبات الإفطار في الصيام ساعدت على تقدير هذا الفعل خدمة للمعنى.

وفي قوله تعالى: **﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾**[4]. المعنى على تقدير فعل، والتقدير: صلوا رجالاً أو صلوا ركباناً[5]. ذلك لأن الآية السابقة وهي

---

(1) تفسير القرطبي، 16/191.
(2) سورة البقرة، الآية: 184.
(3) معاني القرآن، 1/169.
(4) البقرة، الآية: 239.
(5) معاني القرآن، 1/191.

قوله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين**﴾[1]. تتناول الحديث عن الصلاة في حال الأمن، ولما كان الحديث عن الصلاة متصلاً، وإن استأنف بالفاء وبدأ آية جديدة، فإن القرينة السابقة وهي الحديث عن الصلاة في حال الأمن والقرينة الموجودة في الآية، وهي الفعل «خفتم» الذي يدل على أن الحديث في هذه الآية عن الصلاة في حال الخوف، كان تقدير الفعل «صلوا» صحيحاً من حيث إن المعنى استدعاه ودل عليه، ومن حيث إن الحالين رجالاً وركباناً استدعيا صاحباً ليكونا بياناً لهيأته.

وفي قوله تعالى: ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم**﴾[2]. يقدر فعلاً محذوفاً ناصباً لواحدة و«ما» والمعنى: فانكحوا واحدة أو انكحوا ما ملكت أيمانكم[3]. وذلك استناداً إلى أن التعدد الذي أباحه اللّه في الزوجات قد يؤدي إلى عدم العدل بينهن، فكان هذا قرينة على تقدير الفعل انكحوا ناصباً لواحدة وما ملكت، بالإضافة إلى كون الحديث حديثاً عن النكاح، وبهذا يكون المعنى هو الداعي إلى هذا التقدير.

وقوله تعالى: ﴿**وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون**﴾[4] على تقدير: سخرت النجوم، أو على تقدير فعل محذوف، والمعنى: وجعل النجوم مسخرات. وجاز تقدير الفعل جعل وإن كان مخالفاً للفعل المذكور «سخر» لأن جعل في معنى سخر، وعليه يكون الفعل المذكور قرينة على تقدير الفعل جعل غير المذكور، وتقدير محذوف غير المذكور سنة فعلها العرب ومنه قول الراجز:

---

(1) البقرة، الآية: 238.
(2) سورة النساء، الآية: 3.
(3) معاني القرآن، 1/244.
(4) سورة النحل، الآية: 12.

تَسْمَعُ فِي أَجْوَافِهِنَّ صَرَدَا وَفِي الْيَدَيْنِ جُسْأَةً وَبَدَدَا

والمعنى: وترى في اليدين، بناء على أن الفعل تسمع قرينة على تقدير «ترى»[1].

وقوله تعالى: ﴿لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً﴾[2]. خرج المعنى فيه على تقدير فعل رافع للصلوات، والمعنى: وتركت صلوات، لأن الصلوات لا تُهدم فحملت على فعل آخر[3]. وهذا التقدير بناء على أن الصلوات جمع صلاة وهي العبادة المعروفة. في حين ذهب بعض المفسرين إلى أن الصلوات هي كنائس اليهود، أو بيوت للنصارى تبنى في البراري يصلون فيها في أسفارهم، ومنهم من ذهب إلى أنها مساجد الصابئين. وعليه تكون الآية على ظاهرها بدون تقدير فعل، وتكون معطوفة على ما قبلها داخلة في الهدم.

وقد ذهب بعضهم إلى أنها صلوات المسلمين، أي أن اللفظ جمع صلاة، إلا أن المعنى أنها تنقطع إذا دخل العدو عليهم أو هدموا المساجد، وعليه عدوا الهدم استعارة للصلوات من حيث تعطيلها، أو أن المعنى على تقدير مضاف محذوف والمعنى: موضع صلوات، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه[4]. وعليه تكون الآية على ظاهرها.

تقدير الفاعل:

في قوله تعالى: ﴿فزادهم إيماناً﴾[5]. والمعنى: فزادهم قولهم إيماناً،

---

(1) معاني القرآن، 2/414 ـ 415.
(2) سورة الحج، الآية: 40.
(3) معاني القرآن، 2/451، وينظر 1/193 ـ 159.
(4) تفسير القرطبي، 12/71.
(5) سورة آل عمران، الآية: 173.

لدلالة الكلام السابق على المحذوف[1]. وذلك قوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم**﴾ في الآية نفسها. إذ أن هذا القول هو القرينة على تقدير الفاعل، لأن الحذف ليس اعتباطاً فلا بد من قرينة تدل على المحذوف حتى يؤدي التركيب المعنى المراد.

وقوله تعالى: ﴿**وساءت مرتفقا**﴾[2]. والمعنى: ساءت الدار مرتفقا[3]. استناداً إلى أن المذكور قبل ذلك كلام عن اليوم الآخر، وجهنم التي تسمى الدار الآخرة، وهذا ساعد على تقدير فاعل ساء.

وقوله تعالى: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[4]. والمعنى: كبر مقتكم مقتاً[5]. وكأنه يرى أن قول الإنسان ما لا يفعل هو المقت بعينه، ولهذا قدر المقت مضافاً إلى ضمير المخاطبين فاعلاً لكبر مستدلاً بذكر «**مقتاً**» في الآية قرينة على تقديره، وكأنه يرى ـ واللّٰه أعلم ـ أن «**أن تقولوا ما لا تفعلون**» خبر لمبتدأ محذوف على تقدير سؤال، فكأنه قيل ما المقت؟ فقيل: هو أن تقولوا ما لا تفعلون، والجملة تفسيرية. أو يكون «**أن تقولوا ما لا تفعلون**» بدلاً من الفاعل، والتقدير: كبر أن تقولوا... مقتاً.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن «**أن تقولوا**» رفع بالابتداء وما قبلها خبر، والمعنى: قولكم ما لا تفعلون مذموم. كما جوزوا أن يكون خبراً لابتداء محذوف، وذهب الكسائي إلى أن «**أن تقولوا**» في موضع رفع فاعلاً للفعل كبر لأنه فعل بمنزلة بئس، والمعنى: كبر قولهم ما لا يفعلون مقتاً[6].

وأنا أميل إلى رأي الكسائي، لأن عدم التقدير أولى من التقدير، كما أن

---

(1) معاني القرآن، 1/240.
(2) سورة الكهف، الآية: 29.
(3) معاني القرآن، 2/430.
(4) سورة الصف، الآية: 3.
(5) معاني القرآن، 2/541.
(6) القرطبي، 18/81.

الفعل كبر والتمييز مقتاً عبرا عن كون قول مالا يفعل مكروه، بدون تقدير «مقتكم» فاعلاً للفعل. والله أعلم.

تقدير المفعول به:

في قوله تعالى: ﴿**منهم من كلم الله**﴾[1]، يقدر مفعولاً به، والمعنى: منهم من كلمه الله[2]. وذلك استدلالاً بأن الفعل «**كلم**» متعد يحتاج إلى مفعول به، كما أن «**من**» قرينة مذكورة على تقدير المفعول به، وهو الهاء التي حذفت لطول الاسم كما يقول القرطبي[3].

وقوله تعالى: ﴿**ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم**﴾[4]. والمعنى: لا تحسبن البخل هو خيراً لهم، وقد ساعده على هذا التقدير كما يقول، ذكر الحسبان، وذكر ما آتاهم الله من فضله، فكأنهما قرينتان على تقدير البخل عنده، وحذف البخل في الآية مقيس عنده على الحذف في قوله تعالى: ﴿**لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل**﴾[5] الذي عده أشد من حذف البخل في الآية، لأنه لم يذكر ومن أنفق من بعد، وإن كان مقدراً في المعنى استناداً إلى ذكر قوله تعالى بعد ذلك: ﴿**أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا**﴾[6]، فكان دليلاً على تقدير المحذوف[7].

وأظن أن ذكر الفعل «**يبخلون**» هو القرينة على تقدير لفظ «**البخل**» مفعولاً أول للفعل، وذلك لأنه أكثر دلالة على المحذوف من ذكر الحسبان، وذكر ما آتاهم الله من فضله.

---

(1) البقرة، الآية: 253.
(2) معاني القرآن، 1/195.
(3) تفسير القرطبي، 3/264.
(4) سورة آل عمران، الآية: 180.
(5) سورة الحديد، الآية: 10.
(6) سورة الحديد، الآية: 10.
(7) معاني القرآن، 1/241.

وقوله تعالى: ﴿آتاكم من كل ما سألتموه﴾[1]. والمعنى: آتاكم من كل شيء سألتموه شيئاً، على تقدير «شيئاً» مفعولاً محذوفاً لآتاكم قياساً على قوله تعالى: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾[2]. والمعنى: أوتيت من كل شيء في زمانها شيئاً[3]، لدلالة الفعل آتي وأوتي في الآيتين على التقدير، لأنهما فعلان متعديان، وهذا يدخل في قرينة الصيغة كما يقول تمام حسان.

قوله تعالى: ﴿إني أسكنت من ذريتي بواد﴾[4]. والمعنى: أسكنت من ذريتي أناساً[5]. استناداً إلى قرينة الصيغة أيضاً، وهي الفعل أسكنت المتعدي الذي يحتاج مفعولاً به.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن «من» فيها للتبعيض، والمعنى: أسكنت بعض ذريتي، يعني: إسماعيل وأمه، وعليه لا يحتاج الفعل إلى تقدير مفعول، كما جوز بعضهم أن تكون «من» زائدة والمعنى: أسكنت ذريتي[6]. ولا شك أن كون «من» للتبعيض أقرب للمعنى والواقع.

تقدير المضاف:

كثيراً ما يقدر الأخفش مضافاً محذوفاً لتأويل بعض الآيات التي تخالف أصولاً معتزلية، كما سنشير إليه في موضعه. كما قد يدفعه المعنى إلى تقدير مضاف محذوف في بعض الآيات كما في قوله تعالى: ﴿لكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾[7]. والمعنى: لكن البر بر من آمن

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 34.
(2) سورة النمل، الآية: 23.
(3) معاني القرآن، 2/408.
(4) سورة إبراهيم، الآية: 37.
(5) معاني القرآن، 2/408.
(6) تفسير القرطبي، 9/371.
(7) البقرة، الآية: 177.

باللَّه[1]. استناداً إلى أن البر اسم جامع للخير، والتركيب في الآية يدل على التفصيل والشرح للأعمال الخيرة التي يدل عليها البر، ولهذا كان تقدير البر مضافاً إلى ما بعده، للتدليل على هذا المعنى، إذ إضافة البر إلى «من» وعطف ما بعدها عليها ليس مقصوداً لأداء المعنى، لأن المقصود بر من آمن وليس من آمن نفسه هو البر. فالمعنى على ذكر فاعلي البر وأعمال الخير، وليس على تعديد أعمال البر.

وكذا في الآية نفسها: ﴿والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين﴾[2]. والمعنى: بر الموفين، فلما حذف البر أقام الموفين مقامه فارتفع لذلك، قياساً على نصب القرية في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[3]، التي نصبت لأنها قامت مقام مضاف محذوف محله النصب بالفعل «اسأل»، والمعنى: سل أهل القرية[4]. لأن القرية لا يصح أن تسأل، ولذا لابد من تقدير ما يصح سؤاله.

وقوله تعالى: ﴿ولكن البر من اتقى﴾[5]. والمعنى: لكن البر بر من اتقى[6]. لأن المعنى يتطلب وجود هذا المضاف، ويطلبه ولا يستقيم إلا بتقديره، وما حذف إلا لوجود قرينة الاستلزام التي سهلت تقديره[7].

كما يقدر مضافاً محذوفاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾[8]. والمعنى: كنتم خير أهل أمة، لأن الأمة هي الطريقة[9]، فكان المعنى

---

(1) معاني القرآن، 1/167.
(2) البقرة، الآية: 177.
(3) سورة يوسف، الآية: 82.
(4) معاني القرآن، 1/167.
(5) البقرة، الآية: 189.
(6) معاني القرآن، 1/172.
(7) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 218.
(8) سورة آل عمران، الآية: 110.
(9) معاني القرآن، 1/231.

المعجمي قرينة على تقدير المحذوف.

وقوله تعالى: ﴿**شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم**﴾[1]. والمعنى: شهادة بينكم شهادة اثنين، فلما حذفت الشهادة ارتفع الاثنان وقام مقامها قياساً على قيام القرية محل المحذوف في قوله تعالى: ﴿**اسأل القرية**﴾[2]، وذلك لأن المعنى يرتكز على شهادة ذوي العدل، وليس وجودهما نفسه، ولهذا سهل التقدير.

وكذا قدر مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين**﴾[3]. والمعنى: كراهة أن تكونا ملكين، قياساً على قول من قال: إياك أن تفعل، والتقدير: كراهة أن تفعل[4]. وذلك لأن المضاف إليه وهو «**أن تكونا**» يتطلب وجود هذا المقدر، ويستلزمه لأن النهي عن الشجرة إنما كان كراهة كونهما ملكين.

تقدير الجار والمجرور في ضوء المعنى:

وبدعوى من المعنى قدر الجار والمجرور في بعض الآيات، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿**فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾[5]. والمعنى: فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين منهم، لأنه وإن قال «**إن انتهوا**» إلا أنه لا يعني أنهم ينتهون جميعاً، فهناك من لا ينتهي، فكأنه قال: إن انتهى بعضهم فلا عدوان إلا على الظالمين منهم[6]. فالمعنى يستلزم تقدير المحذوف، لأن الذين ينتهون لا عدوان عليهم.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 106.
(2) معاني القرآن، 1/290.
(3) سورة الأعراف، الآية: 20.
(4) معاني القرآن، 1/322.
(5) البقرة، الآية: 193.
(6) معاني القرآن، 1/174.

وقوله تعالى: ﴿**الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرأوا عن أنفسكم الموت**﴾[1]. والمعنى: قل لهم: فادرأوا عن أنفسكم الموت وأضمر لهم[2]. لأن قوله تعالى: ﴿**فادرأوا عن أنفسكم الموت**﴾ رد على هؤلاء الذين قالوا لإخوانهم: لو أطاعونا ما قتلوا، ولهذا أمر اللّه الرسول ﷺ بأن يقول لهم: فادرأوا، ولهذا كان المعنى في الآية يتطلب هذا المحذوف ويدل عليه.

وقوله تعالى: ﴿**لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة**﴾[3]. والمعنى: إلا في نجوى من أمر بصدقة[4]. لأنه يرى أن النحوي مصدر نجوت الشيء أنجوه، وعليه يكون الاستثناء منقطعاً، أي من غير جنس المستثنى منه، ولهذا قدر الجار والمجرور محذوفين وجعل من مضافة في محل جر، وكأنه يرى أن الوقف على قوله «نجواهم»، ثم يستأنف: إلا في نجوى من أمر بصدقه[5].

وقوله تعالى: ﴿**فما تستطيعون صرفاً ولا نصرا**﴾[6]. والمعنى: فما يستطيعون صرفاً ولا نصراً عن الكفار أو عن الملائكة. وهو يفضل تقدير «**عن الكفار**» بدليل القرينة المذكورة في الآية، وهي قوله تعالى: ﴿**ومن يظلم منكم**﴾. وذلك لم يمنعه من أن يذكر تجويز بعضهم أن يكون المخاطب بقوله «**ومن يظلم**» الملائكة[7].

والملاحظ عليه أنه يفضل أن يكون المقدر «**عن الكفار**» استناداً إلى القرينة

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 168.
(2) معاني القرآن، 1/239.
(3) سورة النساء، الآية: 114.
(4) معاني القرآن، 1/266.
(5) تفسير القرطبي، 5/382 ـ 383.
(6) سورة الفرقان، الآية: 19.
(7) معاني القرآن، 2/458، وينظر 1/275 و2/430.

المذكورة في الآية، واستناداً إلى أن الحذف في القرآن الكريم ليس اعتباطاً، بل إن القرائن المذكورة والمعنوية في الآيات محل التقدير، هي الدليل على التقدير. وعليه فإن الواو في يستطيعون ضمير الآلهة المعبودة من دون اللّه، وكأنه يرى أن الجملة تقريرية من اللّه تعالى، أخبر فيها أن هؤلاء الآلهة لا يستطيعون صرفاً ولا نصراً عن الكفار الذين يعبدونهم من دون اللّه تعالى.

في حين نجد بعض المفسرين يرون أن الضمير للكفار، والمعنى: فما يستطيع هؤلاء الكفار لما كذبهم المعبودون صرفاً للعذاب، ولا نصراً من اللّه، أو أن المعنى: فما يستطيعون لكم صرفاً عن الحق الذي هداكم اللّه إليه، ولا نصراً لأنفسهم مما ينزل لهم من العذاب بتكذيبهم إياكم[1].

تقدير الجواب محذوفاً:

في قوله تعالى: ﴿**فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء**﴾[2]. يقدر أن الجواب «**فافعل**»، إلا أنه أضمر لأن سياق الآية قرينة على تقدير الجواب، كما في قول عبيد بن الأبرص:

فَبِحَـظٍّ مِمَّـا نَعِيـشُ وَلاَ تَـذْ هَبْ بِكِ التُّرَّهَاتُ فِي الأَهْوَالِ

والمعنى: فبحظ مما نعيش فعيشي[3]. إلا أن الشاعر أضمر الجواب وهو مفهوم من السياق، والفعل نعيش قرينة على تقديره.

وقد يسمي الأخفش جواب الشرط خبراً كما في قوله: ﴿**ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق**﴾[4]. فقد خرج المعنى على حذف الخبر قياساً على قول عبيد بن الأبرص:

---

(1) ينظر القرطبي، 12/13.

(2) سورة الأنعام، الآية: 35.

(3) معاني القرآن، 1/298.

(4) سورة الأنفال، الآية: 50.

إِنْ يَكُنْ طِبُّكِ الدَّلاَلُ فَلَوْ فِي   سَالِفِ الدَّهْرِ وَالسِّنِينَ الْخَوَالِي

والمعنى: فلو كان في سالف الدهر لكان كذا وكذا، فحذف هذا الكلام كله[1]. ولا شك أن حذف الجواب في الآية يجعل الذهن يتطرق إلى أجوبة كثيرة جداً ترفع من شأن هول العذاب الذي يلقاه الكافر يوم القيامة، وذلك لا يحدث لو ذكر الجواب، لأن الذهن عندئذ ينحصر في هذا الجواب المذكور، ولا يتصور غيره.

وقوله تعالى: ﴿**ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به**﴾[2]. فسره على ترك الجواب، لأنه ذكر في القرآن كثيراً فاستغني عنه في هذا الموضع لمعرفة معناه. وكأن ذكره في القرآن كثيراً قرينة على تركه في هذا الموضع.

هذا وقد يرجع حذف الجواب إلى طول الكلام، إذ يرى أن الكلام إذا طال قد تأتي فيه أشياء محذوفة الأجوبة مع استغناء المعنى عن ذلك المحذوف، كما في قوله تعالى: ﴿**ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعاً**﴾[3]. والمعنى: لو سيرت الجبال بقرآن غير هذا، لكان هذا القرآن ستسير به الجبال.

ومن حذف الجواب لطول الكلام قوله تعالى: ﴿**لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب**﴾[4]. حيث حذف جواب لا تحسبن الأولى، للاستغناء بأجوبته في القرآن الكريم في غير هذه الآية، مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من**

---

(1) معاني القرآن، 1/351.
(2) البقرة، الآية: 89.
(3) سورة الرعد، الآية: 31.
(4) سورة آل عمران، الآية: 188.

فضله هو خيراً لهم﴾[1]. والمعنى: لا تحسبنه هو خيراً لهم. وقوله تعالى: **﴿ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت﴾**[2]. وقوله تعالى: **﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب﴾**[3]. حذف جوابهما قياساً على قول الشاعر (الشماخ):

وَدَوِيَّـةٍ قَفْـرٍ يُمَشِّـي نَعَـامُهَـا كَمَشْيِ النَّصَارَى فِي خِفَافِ الأَرَنْدَجِ

الذي لم يأت له بجواب، وقول (عبد مناف بن ربع الهذلي):

حَتَّى إِذَا أَسْلَكُوهُ فِي قُتَائِدَةٍ شَلاًّ كَمَا طَرَدَ الْجَمَّالَةُ الشُّرُدَا

فلم يأت لإذا بجواب، وقول تميم بن مقبل:

فَإِذاً وَذَلِكَ يَا كُبَيْشَةُ لَمْ يَكُنْ إِلاَّ كَلَمَّـةِ حَـالِـمٍ بِخَيَـالِ

على أن الواو ليست زائدة والخبر محذوف[4].

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الإضمار في مثل هذا أشد للوعيد، فلم يقل ليتبينوا ضرر اتخاذهم الآلهة[5]، لأنه لو قيل هذا لما تصور الذهن غير هذا الجواب، أما ولم يذكره فإن الذهن يشطح بعيداً في تصور الجواب، مما يجعل المعنى أكثر إثارة وتركيزاً وقوة مما لو ذكر.

مما تقدم نلاحظ أن الحذف عند الأخفش ليس اعتباطاً، بل لا بد من دليل يدل على المحذوف. كما أن الحذف في القرآن الكريم اتباع لطريقة العرب في كلامها، لأن القرآن الكريم جاء متبعاً لها في أساليب كلامها. فهم إذا طال الكلام حذفوا لدلالة المعنى على المحذوف، وكذا القرآن الكريم. وقد توسع الأخفش كثيراً في الحكم على أشياء من القرآن الكريم محذوفة كالمبتدأ والخبر وحروف الجر ومجروراتها والمضاف والجواب والفعل وفاعله ومفعوله، وغير

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 180.

(2) سورة الأنعام، الآية: 93.

(3) البقرة، الآية: 165.

(4) لمعاني، 1/142 ـ 144.

(5) ينظر تفسير القرطبي، 2/205.

ذلك اعتماداً على أن ذلك سبيل معروفة عند العرب طرقها القرآن الكريم لأننا نجده يستشهد بأقوال العرب شعراً ونثراً، ولهذا قليلاً ما نجده يجد ضابطاً للمحذوف، لأنه ـ والله أعلم ـ يرى أن المعنى ونوع الفعل إذا كان متعدياً أم لا هما اللذان يحكمان ويقرران هل هناك محذوف في الكلام أم لا. وعليه فهو يجوز حذف أي شيء في الكلام اعتماداً على المعنى والقاعدة النحوية.

القراءات والمعنى والقواعد النحوية
في معاني القرآن للأخفش

يكثر الأخفش من التعرض للقراءات القرآنية عند تفسير كل آية تقريباً، ذاكراً ومحتجاً ورافضاً ومستحسناً ومستهجناً، استكمالاً منه لمذهبه الذي يبدو واضحاً في كتابه وهو تمثيل القرآن الكريم للغات العرب، وسيره على مناهجها في الكلام: في أسلوبه وتركيباته ومفرداته ومعانيه وقراءاته. ولهذا نجده يصر على إرجاع القراءات إلى لهجات عربية في أكثر الأحيان. ومن خلال هذا الكم الهائل من القراءات الذي ذكره يمكن أن نلاحظ شروط القراءات المقبولة عنده، مقارنة بشروط القراءات المقبولة عند علماء القرآن الكريم، الذين اتفقوا على أن «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها»[1].

وذلك حتى نقف على كيفية تعامل الأخفش النحوي الذي يجل القواعد النحوية، والمعتزلي الذي يريد إثبات أصول عقيدته الدينية، مع القراءات القرآنية، لنعرف إلى أي مدى أوَّل المفسرون النحاة القرآن الكريم وقراءاته ليتفق مع قواعدهم النحوية، وإلى أي مدى يمكن عد القاعدة النحوية عقيدة تحكم النحوي وتؤثر في إصدار أحكامه على الآيات القرآنية، هذه الأحكام التي تؤثر

(1) ابن الجزري: أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي ـ النشر في القراءات العشر ـ ت: علي محمد الضباع، ج1، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة مصطفى محمد، مصر، بلا تاريخ، ص 9.

بالتالي في المعنى العام في الآيات القرآنية.

موافقة المصحف:

أصر الأخفش في أكثر من موضع من معانيه على ضرورة موافقة المصحف أو الكتاب. ولهذا رفض بعض القراءات المخالفة له.

من ذلك أنه استحسن معنى الخبر والنهي في قوله «تضار» في قوله تعالى: **﴿لا تكلف نفس إلا وسعها ولا تضار والدة﴾**[1]. وذلك على لغة من لم يضعف الراء، لأنها موافقة للكتاب، أي لكتابة المصحف، ورفض إسكان الراء وتضعيفها مع أنها تؤدي إلى معنى النهي الذي استحسنه في قراءة من لم يضعف الراء، بحجة مخالفتها للكتاب، وذلك لأن الكتاب براء واحدة. يقول: «رفع على الخبر[2]، هكذا في الحكم أنه» لا تضار والدة بولدها، يقول «ينبغي» فلما حذف «ينبغي» وصار «تضار» في موضعه صار على لفظه، ومن جعل «لاتضار» على النهي، قال: لاتضار على النصب، وهذا في لغة من لم يضعف، فأما من ضعف فإنه يقول: لا تضارر إذا أراد النهي، لأن لام الفعل ساكنة إذا قلت «اتفاعل» وأنت تنهي، إلا أن «تضار» ههنا غير مضعفة لأنه ليس في الكتاب إلا «راء» واحدة»[3].

وهنا نلاحظ أنه رفض القراءة بإسكان الراء وتضعيفها لأنها مخالفة للكتاب، ولكنه لم يرفض قراءة الرفع ولا النصب في الفعل، لأنه استحسن

---

(1) سورة البقرة، الآية: 233.
(2) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب وإبان عن عاصم وجماعة «تضار بالرفع»، وقرأ نافع وعاصم وحمزة والكسائي بفتح الراء، واختلف عن أبي جعفر في سكونها مخففة فروي من طريق ابن مهران عن ابن شبيب وابن جماز من طريق الهاشمي بتخفيف الراء مع إسكانها، وروي ابن جماز من غير طريق الهاشمي، وعيسى من طريق ابن مهران، وغيره عن ابن شبيب تشديد الراء وفتحها فيهما، وقال القرطبي: إن إسكان الراء قراءة أبي جعفر القعقاع» الجامع، لأحكام القرآن 3/ 167.
(3) معاني القرآن، 1/188 ـ 189.

المعنى فيهما وهو معنى الخبر المنبثق عن قراءة الرفع، ومعنى النهي المنبثق عن قراءة النصب، وذلك لأن كلا القرائتين قرىء بهما مع المحافظة على كتابة المصحف. ولهذا تقبلهما جميعاً مساوياً بينهما.

ومن جهة أخرى، نجده يخرج قراءة شاذة لابن مسعود في قوله تعالى: **﴿وهذا بعلي شيخاً﴾**[1]. برفع شيخ وهي مخالفة للمصحف، ولم يتطرق إلى كونها كذلك، وإنما خرج المعنى فيها على ثلاثة وجوه. يقول: «وفي قراءة ابن مسعود» «**شيخ**»[2]، ويكون على أن تقول: «**هو شيخ**» كأنه فسر بعد ما مضى الكلام الأول، أو يكون أخبر عنهما خبراً واحداً كنحو قولك: هذا أخضر أحمر، أو على أن تجعل قولها «**بعلي**» بدلاً من «**هذا**» فيكون مبتدأ ويصير «**الشيخ**» خبره، يقول الشاعر رؤبة:

مَـنْ يَـكُ ذَا بَـتٌّ فَهَـذَا بَتِّـي   مُقَيِّـظٌ مُصَيِّـفٌ مُشَتِّـي[3]

وهنا يمكن القول أن الأخفش قد يستحسن المعنى في القراءات المخالفة للكتاب، ولكنه لا شك لا يجوز القراءة بها لأنه أكد على ضرورة موافقة المصحف. وتوكيداً على ذلك نجده يستحسن القراءة المخالفة للكتاب، ويستشهد على صحتها ويرجعها إلى كلام العرب، ولكنه لا يجوز القراءة بها لأنه يعد موافقة المصحف شرطاً أساسياً في قبول القراءات[4].

ونظراً لكونه نحوياً نجده يخرج القراءات الموافقة للمصحف المخالفة للقواعد النحوية، بما يعود بها إلى موافقة تلك القواعد، حتى يجعل نوعاً من التوافق بين القاعدة ورسم المصحف. من ذلك تخريجه قراءة قوله: **﴿ألا إن**

---

(1) سورة طه، الآية: 63.

(2) في المحتسب: الرفع قراءة الأعمش، 1/324، وفي شواذ القراءات: الرفع قراءة ابن مسعود، ص 60.

(3) المعاني، 1/385.

(4) ينظر المعاني، 1/338 و339 و385 و2/444.

ثمودا كفروا ربهم﴾[1] بتنوين ثمود[2]. حيث ذهب إلى أن ثمود اسم الحي أو اسم أبيهم وهو مذكر ولهذا صرف. كما أنه أول القراءة بغير التنوين بأن المعنى على جعلها اسماً للقبيلة، وهنا لا يريد الأخفش النحوي أن يفصل بين المعنى النحوي والمعنى لأنه يراهما صنوين لا يمكن النظر إلى أحدهما بدون تصور الآخر في أكثر الأحيان. يقول: «كتابها بـ «**الألف**» في المصحف، وأنما صرفت لأنه جعل «**ثمود**» اسم الحي أو اسم أبيهم، ومن لم يصرف جعله اسم القبيلة، وقد قرىء هذا غير مصروف، وإنما قرىء منه مصروفاً ما كانت فيه «**الألف**»، وبذلك نقرأ، وقد يجوز صرف هذا كله في جميع القرآن الكريم، لأنه إذا كان اسم الحي أو الأب فهو اسم مذكر ينبغي أن يصرف»[3]. وبذلك استطاع تخريج القراءة المخالفة للقاعدة النحوية بما يعود بها إليها.

وأيضاً خرج قراءة قوله تعالى: ﴿**إن هذان لساحران**﴾[4]، وهي قراءة[5] موافقة للمصحف مخالفة لقاعدة نحوية معروفة عند النحويين، وذلك بإرجاعها إلى لغة الحارث بن كعب الذين يجعلون الياء في أشباه هذا ألفاً، فيقولون:

(1) سورة هود، الآية: 68.

(2) في البحر المحيط «ألا إن ثمود منع حمزة وحفص صرفه، وصرفه الباقون. لثمود: صرفه الكسائي ومنعه باقي السبعة» 5/240.

(3) معاني القرآن، 1/384.

(4) سورة طه، الآية: 63.

(5) قرأ أبو جعفر والحسن وشيبة والأعمش وطلحة وحميد وأيوب وخلف في اختياره وأبو عبيد وأبو حاتم وابن عيسى الأصبهاني وابن جرير وابن جبير الأنطاكي والأخوان والصاحبان من السبعة (إن) بتشديد النون «هذان» بألف ونون خفيفة «الساحران».. وقرأ أبو بحرية وأبو حيرة والزهري وابن محيصن وحميد وابن سعدان وحفص وابن كثير «إن» بتخفيف النون، هذا بالألف وشدد نون هذان ابن كثير.. وقرأت عائشة والحسن والنخعي والجحدري والأعمش وابن جبير وابن عبيد وأبو عمرو «إن هذين» بتشديد نون إن، وبالياء في هذين بدل الألف. وروي عن عبدالله بن مسعود أنه قرأ: إن هذان إلا ساحران» وقال الفراء: في حرف أبي «إن ذان إلا ساحران» ينظر البحر المحيط 6/255، والقرطبي، 11/216.

«رأيت أخواك»، ورأيت الرجلان. . وغير ذلك. وبذلك يمكن القول أن الأخفش لا يجوز القراءة بما يخالف المصحف، ولكنه لا يستطيع أن يترك قراءة موافقة له مخالفة للقواعد النحوية بدون تخريج يجعل تلك القراءة موافقة للقواعد المرتضاة التي لها في أكثر الأحيان تأثير مباشر على توجيه المعنى في الآيات القرآنية، مع ملاحظة أنه يستحسن المعنى كثيراً في القراءات المخالفة للمصحف مع عدم تجويزه القراءة بها. وكثيراً ما يرجع القراءات المخالفة إلى لغات العرب.

التواتر:

يلاحظ على الأخفش أنه لا يشترط هذا الشرط لقبول القراءات، ولا يعول عليه قليلاً ولا كثيراً. إذ نجده يقبل القراءات الشاذة ويحتج لها، ويخرج المعنى فيها، وقد يستحسن المعنى فيها أكثر من المعنى في قراءة الجمهور أو العامة.

ومن استحسانه للمعنى في القراءات الشاذة وتخريجه لها قوله في تفسير قوله تعالى: **﴿وإذا لا تمتعون إلا قليلا﴾**[1]، فرفعت ما بعد «إذا» لمكان «الواو» وكذلك «الفاء» وقال: **﴿فإذا لا يؤتون الناس نقيرا﴾**[2]، وهي في بعض القراءة نصب[3]، أعملوها كما يعملونها بغير «فاء» ولا «واو»[4]. وفي قوله تعالى: **﴿الغيب إلا الله﴾**[5]. يقول: «وقال: «إلا الله» كما قال: «إلا قليل منهم»[6]. وفي حرف ابن مسعود[7] «قليلاً» بدلاً من الأول، لأنك نفيته عنه

(1) سورة الأحزاب، الآية: 16.

(2) سورة النساء، الآية: 53.

(3) في القراءات الشاذة «أم لهم نصيب من الملك فإذن لا يؤتون الناس نقيراً. في حرف ابن مسعود فإذن لا يؤتوا جعل الفاء جواباً ونصب يؤتوا بإذن. . .»، ص 27.

(4) معاني القرآن، 2/481 ـ 482.

(5) سورة النمل، الآية: 65.

(6) سورة النساء، الآية: 66.

(7) ذكر القرطبي أن النصب قراءة عبدالله ابن عامر وعيسى ابن عمر»، 5/270.

وجعلته للآخر»[1].

وكذلك استحسانه لمعنى الرفع في قوله تعالى: ﴿**فذروها تأكل في أرض الله**﴾[2]، وهي قراءة شاذة، لأن المعنى ليس على الجواب فيقول «جزم إذا جعلته جواباً، ورفع[3] إذا أردت: فذروها آكلة، وقال ﴿**وأمر قومك يأخذوا بأحسنها**﴾[4]. وقال ﴿**قل للذين آمنوا يغفروا للذين**﴾[5] و﴿**فذرهم يخوضوا ويلعبوا**﴾[6]، فصار جواباً في اللفظ وليس كذلك في المعنى»[7].

ومن تعويله على المعنى تفضيله قراءة الفعل استحق بالبناء للمفعول، واستحسانه المعنى فيها وتخريجه له، في قوله تعالى: ﴿**من الذين استحق عليهم الأوليان**﴾[8][9]، مع رفضه لقراءة «**الأولين**» بالياء بناء على المعنى، فيقول: «أي: من الأولين الذين استحق عليهم، وقال بعضهم «**الأوليان**» وبها نقرأ، لأنه حين قال: «**يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم**» كان كأنه قد حدهما حتى صارا كالمعرفة في المعنى، فقال «**الأوليان**» فأجرى المعرفة عليهما بدلاً، ومثل

---

(1) معاني القرآن، 2/467.
(2) سورة الأعراف، الآية: 73.
(3) في البحر المحيط «قرأ أبو جعفر في رواية تأمل بالرفع» 4/328.
(4) سورة الأعراف، الآية: 145.
(5) سورة الجاثية، الآية: 14.
(6) سورة الزخرف، الآية: 83.
(7) معاني القرآن، 1/332.
(8) في البحر المحيط: «قرأ الحرميان والعربيان والكسائي استحق مبنياً للفاعل والأوليان مثنى مرفوع تثنية الأولى، ورويت هذه القراءة عن أبي وعلي وابن عباس وعن ابن كثير في رواية قرة عنه. وقرأ حمزة وأبو بكر استحق مبنياً للمفعول والأوليان جمع الأول، وقرأ الحسن استحق مبنياً للفاعل الأولان مرفوع تثنية أول. وقرأ ابن سيرين الأولين تثنية الأولى». 4/45 وفي «معاني الفراء» وقرأ الحسن «الأولان» يريد: استحقا بما حق عليهما من ظهور خيانتهما. وقرأ عبدالله بن مسعود «الأولين» كقول ابن عباس»، 1/324.
(9) سورة المائدة، الآية: 107.

هذا مما يجري على المعنى كثير. قال الراجز:

عَلَيَّ يَوْمَ تَمْلِكُ الأُمُورَا صَوْمَ شُهُورٍ وَجَبَتْ نُذُورَا
وَبَدَنَاً مُقَلَّداً مَنْحُورا

فجعله على «أوجب» لأنه في معنى «قد أوجب»[1].

كذلك يفضل القراءات المتواترة بناء على المعنى الذي ينبثق عنها، وليس لكونها متواترة. من ذلك تفضيله لمعنى الرفع في الفعلين نكون ونكذب في قوله تعالى: ﴿يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون[2] من المؤمنين﴾[3]، رافضاً النصب فيهما، لأن المعنى على أنهم تمنوا الرد ولم يتمنوا كونهم مؤمنين ولا كونهم غير مكذبين، يقول: «نصب لأنه جعله جواباً للتمني، وما بعد «الواو» كما بعد «الفاء»، وإن شئت رفعت، وجعلته على مثل اليمين، كأنهم قالوا: ولا نكذب والله بآيات ربنا، ونكون والله من المؤمنين. هذا إذا كان ذا الوجه منقطعاً من الأول، والرفع وجه الكلام وبه نقرأ الآية. إذا نصب جعلها واو عطف، فكأنهم قد تمنوا ألا يكذبوا، وأن يكونوا، وهذا ـ والله أعلم ـ لا يكون، لأنهم لم يتمنوا الإيمان، إنما تمنوا الرد، وأخبروا أنهم لا يكذبون ويكونون من المؤمنين»[4].

وكذا اختار قراءة الجمهور برفع «تكلف» في قوله تعالى: ﴿فقاتل في

(1) معاني القرآن، 1/290.
(2) في البحر المحيط: «قرأ ابن عامر وحمزة وحفص ولا نكذب ونكون بالنصب فيهما. وقرأ ابن عامر في رواية هشام بن عمار عن أصحابه عن ابن عامر ولا نكذب بالرفع ونكون بالنصب. ورفع ولا نكذب ونكون في قراءة باقي السبعة. وفي مصحف عبدالله فلا نكذب بالفاء وفي قراءة أبي فلا نكذب بآيات ربنا أبداً ونكون، وحكى أبو عمرو أن في قراءة أبي ونحن نكون من المؤمنين، 4/101 ـ 102.
(3) سورة الأنعام، الآية: 27.
(4) معاني القرآن، 1/297.

سبيل الله لا تكلف[1] إلا نفسك﴾[2]، لأن المعنى على الابتداء وليس على الجواب، فقال: «جزم على جواب الأمر، ورفع بعضهم على الابتداء، ولم يجعله علة للأول، وبه نقرأ، كما قال ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا﴾[3]، جزم إذا جعله لما قبله علة، ورفع على الابتداء، وبالرفع نقرأ»[4].

كذلك اختار الرفع على الخبر في الفعل «يضركم» في قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم[5]﴾[6]. لأنه يختار أن يكون المعنى كذلك، ويرفض القراءة بالجزم لأن الفعل ليس جواباً للأمر، وإنما هو خبر فيقول: «خفيفة، فجزم، لأن جواب الأمر جزم، فجعلها من «ضار يضير» وقال بعضهم: «يضركم» و«يضركم» فجعل الموضع جزماً فيهما جميعاً، إلا أنه حرك لأن «الراء» ثقيلة، فأولها ساكن، فلا يستقيم إسكان آخرها، فيلتقي ساكنان، وأجود ذلك «لا يضركم» رفع على الابتداء، لأنه ليس بعلة لقوله «عليكم أنفسكم»، وإنما أخبر أنه لا يضرهم»[7].

---

(1) في البحر المحيط: «قرأ الجمهور لا تكلف خبراً مبنياً للمفعول. وقرىء لا نكلف بالنون وكسر اللام. وقرأ عبدالله بن عمر لا تكلف بالتاء وفتح اللام والجزم على جواب الأمر». 3/309، وفي القراءات الشاذة «لا يكلف إلا نفسك» بجزم الفاء وإضمار فاعل في يكلف حكاه الأخفش. قال ابن خالويه: معناه لا يكلفك مكلف بجوم الفاء وتشديد اللام»، ص 85.

(2) سورة النساء، الآية: 84.

(3) سورة طه، الآية: 132.

(4) معاني القرآن، 1/263.

(5) في البحر المحيط: «قرأ الجمهور لا يضركم بضم الضاد والراء وتشديدها. وقرأ الحسن بضم الضاد وسكون الراء من ضار يضور، وقرأ النخعي بكسر الضاد وسكون الراء من ضار يضير وهي لغات». 4/37. وفي المحتسب: «قراءة الحسن «لا يضركم» وقراءة إبراهيم «لا يضركم»، 1/220.

(6) سورة المائدة، الآية: 105.

(7) معاني القرآن، 1/289.

هذا ويلاحظ عليه أن يخرج المَعنى في القراءتين الشاذة والمتواترة معاً، مع اختياره للأقوى معنى فيهما، لأن المعول عليه ليس التواتر، وإنما المعول عليه هـو المعنى الذي ينبثق عن المعنى النحوي في القراءة، لأن المعنى هو مبرر قبول القراءة عند الأخفش الذي يمثل وجهة نظر النحاة المفسرين للقرآن الكريم.

بالإضافة إلى ذلك قد يستحسن القراءتين معاً بدون أن يفضل إحداهما على الأخرى لتساوي المعنى فيهما، كاستحسانه لقراءتي الرفع والنصب في قوله تعالى: **﴿ولباسُ التقوى﴾** في قوله تعالى: **﴿قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير[1]﴾**[2]، لتساوي المعنى فيهما عنده، فيقول: «فرفع قوله «**ولباس التقوى**» على الابتداء وجعل خبره في قوله «**ذلك خير**» وقد نصب بعضهم «**لباس التقوى**»، وقرأ بعضهم «**وريشا**» وبها نقرأ، وكل حسن ومعناه واحد»[3].

وكذا تفسيره لمعنى الرفع والنصب في «**أمة**» في قوله تعالى: **﴿إن هذه أمتكم أمة[4] واحدة﴾**[5]، بدون أن يفضل أحدهما على الآخر لتساوي المعنى وكأنه يجوز القراءة بهما جميعاً، حيث يقول: «فنصب «**أمة واحدة**» على الحال،

---

(1) قرأ عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسلمي وعلي بن الحسين وابنه زيد وأبو رجاء وزر بن حبيش وعاصم في رواية، وأبو عمر في رواية ورياشا. وقرأ الكسائي والصاحبان وأهل المدينة «ولباس التقوى» بالنصب عطفاً على لباسا الأول. والباقون بالرفع على الابتداء. وقرأ الأعمش «ولباس التقوى خير» ولم يقرأ ذلك وهو خلاف المصحف». ينظر في البحر المحيط، 4/282 ـ 283، والقرطبي، 7/184 ـ 185، وفي «معاني الفراء»: في قراءة أبي وعبدالله جميعاً: ولباس التقوى خير. وفي قراءتنا «ذلك خير»، 1/275.

(2) سورة الأعراف، الآية: 26.

(3) معاني القرآن، 1/324.

(4) في القراءات الشاذة «إن هذه أمتكم بالنصب الحسن»، ص 98.

(5) سورة المؤمنون، الآية: 52.

وقرأ بعضهم «**أمتكم أمة واحدة**» على البدل، ورفع «**أمة واحدة**» على الخبر»[1].

وكذا خرج المعنى في «**يصدقني**» رفعاً وجزماً في قوله تعالى: ﴿**ردأ يصدقني**[2]﴾[3] بقوله: «أي عوناً فيمنعني، ويكون في هذا الوجه «**ردأته**»: أعنته: «يصدقني»: جزم إذا جعلته شرطاً، و«**يصدقني**» إذا جعلته من صفة الردء»[4]. دون أن يفضل إحدى القراءتين على الأخرى، وكأنه يجوز القراءة بكل منهما.

وكذا تفسيره المعنى في قراءة الفعل «**غُلِبَت**» بالبناء للمفعول والفاعل بشكل ينم على أنه لا يرفض القراءة به بالوجهين في قوله تعالى: ﴿**ألم غُلبت**[5] **الروم... وهم من بعد غلبهم سيغلبون**﴾[6]. فيقول: «أي من بعد ما غُلِبوا، وقال بعضهم «**غَلَبَت**» و«**سيُغْلَبُون**» لأنهم كانوا حين جاء الإسلام غلبوا ثم غلبوا حين كثر الإسلام»[7]. وقد رفض ابن عطية كما روى أبو حيان قراءة «**غلبت**» بفتح الغين، وسيغلبون بالبناء للمفعول لأن فيها قلباً للمعنى الذي تظاهرت به الروايات[8]، أي المعنى الذي ينبىء عن أن الآية تتحدث عن حرب بين الفرس

---

(1) المعاني، 1/2/454.

(2) في البحر المحيط: «قرأ عاصم وحمزة يصدقني بضم القاف فاحتمل الصفة لردأ والحال احتمل الاستئناف، وقرأ باقي السبعة بالإسكان، وقرأ أبي وزيد بن علي يصدقوني، والضمير لفرعون وقومه، قال ابن خالويه: هذا شاهد لمن جزم لأنه لو كان رفعاً لقال: يصدقونني (أ. هـ). والجزم على جواب الأمر والمعنى في يصدقوني أرجو تصديقهم إياي، فأجابه تعالى إلى طلبه»، 7/118، وينظر القرطبي، 13/287.

(3) سورة القصص، الآية 34.

(4) معاني القرآن، 1/2/470.

(5) في البحر المحيط: «قرأ علي وأبو سعيد الخدري وابن عباس وابن عمر ومعاوية بن قرة والحسن غلبت مبنياً للفاعل، سيغلبون مبنياً للمفعول، والجمهور مبنياً للمفعول سيغلبون مبنياً للفاعل، 7/161.

(6) سورة الروم، الآية: 1 ـ 3.

(7) معاني القرآن، 2/474.

(8) في البحر المحيط، 7/161، وقد رد أبو حيان قوله وأجمع الناس على سيغلبون بفتح=

والروم، غلب فيها الروم وهم أهلَ كتاب، ونزلت الآية تبشر المسلمين بأن الروم أهل الكتاب سيغلبون في بضع سنين الفرس المجوس الذين يعبدون النار من دون اللّٰه رب العالمين. وهذا المعنى هو الذي تظاهرت به الروايات. ولكننا نرى الأخفش يؤول الآية بقراءتيها كلتيهما دون أن يفضل إحداهما على الأخرى، وكأنه يرى أن قراءة الفعل غلبت بالبناء للمفعول، والفعل سيغلبون بالبناء للفاعل، وهي قراءة الجمهور، تتكلم عن الحرب بين الفرس والروم، وقراءة الفعل غلبت بالبناء للفاعل، وسيغلبون بالبناء للمفعول، تتكلم عن وضع الروم مع المسلمين، مما يمكن القول إن الأخفش لا يشترط في القراءات، لأنه يرى أن كل ما يقرأ به مقبول، من أجل المعنى الذي يحمله، لا من أجل قلة أو كثرة من قرأ به، إذ أن ذلك ليس ذا أهمية مقابل المعنى الذي لا شك أنه يرى أنه ما تعددت القراءات إلا من أجل استيعابه والتعبير عنه.

بالإضافة إلى المعنى يشترط الأخفش في القراءة تمثيلها لغة قوية من لغات العرب، لأنه يعتمد كثيراً على لغات العرب، فيكثر من تكرار قوله «**كل من لغا العرب**» أو «**هو من كلام العرب**»، أو قراءة حسنة ولم أسمعها من العرب.

ولهذا يرفض القراءة التي تفتقد هذين الشرطين كرفضه لقراءة فلتفرحوا بالتاء فبقوله تعالى: **﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا[1] هو خير مما**

= الياء، كما رد إنكاره لقراءة ابن عمر «سيُغلبون» بضم الياء بحجة أن الذين قرأوا غلبت بفتح الغين، هم الذين قرأوا سيغلبون بضم الياء وفتح اللام، فليست هذه مخصوصة بابن عمر.

(1) في القراءات الشاذة «فبذلك فلتفرحوا بالتاء» عن النبيﷺ ، وعن الكسائي في رواية زكريا بن وردان، وقد ذكرناه عن يعقوب. فبذلك فلتفرحوا هو خير مما تجمعون بالتاء فيهما زيد بن ثابت وأبو جعفر المدني وأبو النتاج. فلتفرحوا بكسر اللام والياء الحسن وابن أبي إسحاق»، ص 57 وفي «المحتسب»: من ذلك قراءة النبيﷺ وعثمان بن عفان وأبي بن كعب والحسن وأبي رجاء ومحمد بن سيرين والأعرج وأبي جعفر بخلاف والسلمي وقتادة والجحدري وهلال بن يساف والاعمش بخلاف وعباس بن الفضل =

يجمعون﴾[1]، يقول: «وقال بعضهم «فلتفرحوا» وهي لغة للعرب رديئة، لأن هذه «اللام» إنما تدخل في الموضع الذي لا يقدر فيه على «افعل» يقول: ليقل زيد، لأنك لا تقدر على «افعل» ولا تدخل «اللام» إذا كلمت الرجل، فقلت «قل» ولم تحتج إلى «اللام»[2].

ويلاحظ عليه أنه مع عدم اشتراطه للتواتر لم يقبل القراءة بما لم يقرأ به القراء، حتى لو كان ذلك موافقاً لشرطيه السابقين اللذين عول عليهما في قبول القراءات وهما المعنى وموافقة لغة جيدة من لغات العرب[3].

لقد كان للمعنى المنبثق عن المعنى النحوي في القراءات دور كبير جداً في قبول الأخفش للقراءات ورفضه لها، مما يمكن عده شرطاً أساسياً في القراءة المقبولة عنده، وذلك لأننا رأيناه يخرج المعنى في القراءات الشاذة والمتواترة على السواء، ولا يفضل الواحدة على الأخرى إلا بتحكيم المعنى في كل منهما.

إن القراءة المقبولة عند الأخفش هي القراءة الواردة عن قارىء، سواء كان واحداً أو جماعة، لأن التواتر ليس شرطاً مهماً لقبول القراءات، وإنما الفيصل هو المعنى.

إضافة إلى ذلك يلاحظ عليه أنه يشترط كون القراءة تمثل لغة قوية من لغات العرب، وإلا رفضت.

مما تقدم يمكننا أن نقول إن الأخفش، وهو مفسر نحوي يجعل المعنى

= وعمرو بن فائد «فبذلك فلتفرحوا» بالتاء، وقرأ «فبذلك فافرحوا» أبي بن كعب، 313/1.

(1) سورة يونس، الآية: 58.

(2) معاني القرآن، 1/1/375 و2/507.

(3) ينظر معاني القرآن 2/428، وص 500، حيث جوز النصب على المدح في الكلام في قوله «رفيع الدرجات» في قوله تعالى: «رفيع الدرجات ذو العرش» (سورة غافر، الآية: 15)، لظنه عدم القراءة به. وقد وجدت أنه قرىء بالنصب في «رفيع الدرجات». ينظر البحر، 7/454، والقراءات الشاذة، ص 132.

هو الفيصل في قبول القراءات، تاركاً التواتر الذي عده علماء القرآن الكريم شرطاً أساسياً ومهماً جداً لقبول القراءات، لأن النحوي رجل معنى قبل كل شيء، وهو يتعامل مع الكلام مركباً، فكل جملة أفادت معنى يحسن السكوت عليه قبلت وجازت في عرفه، وهذا المنهج طبق على القراءات القرآنية، حيث قبلوا كل القراءات التي تحمل معاني جيدة، شاذة كانت أو متواترة، غير ناظرين إلى عدد القراء الذين قرأوا بها.

المعنى وموافقة العربية:

الملاحظ على الأخفش أنه يعول على هذا الشرط تعويلاً كبيراً، وهو يعني عنده إضافة إلى صحة المعنى الذي يؤدي إلى المعنى النحوي، مدى التزام القراءة بالقواعد النحوية والصرفية التي وضعها النحاة، وموافقة اللغات الصحيحة عند العرب، وموافقة المعاني التي يذهب إليها المعتزلة.

فمن تعويله على المعنى النحوي جعله الفيصل في اختيار القراءات، كقوله عند تفسير قوله تعالى: **﴿قل أذن[1] خير لكم﴾**[2]، أي: هو **أُذُنُ خيرٍ** لكم لا **أُذُنُ شَرٍّ**. وقال بعضهم: «**أُذُنٌ خيرٌ لكم**»، والأول أحسنهما، لأنك لو قلت: «**هو أُذُنٌ خيرٌ لكم**» لم يكن في حسن «**هو أُذُنُ خيرٍ لكم**» وهذا جائز على أن تجعل «**لكم**» من صفة الأذن»[3].

وقوله عند تفسير قوله تعالى: **﴿فرح المخلفون بمقعدهم خلاف[4] رسول**

---

(1) في البحر المحيط: «وقرأ الحسن ومجاهد وزيد بن علي وأبو بكر عن عاصم في رواية قل أذن خير لكم بالرفع»، 5/62 ـ 63، وفي تفسير القرطبي: «وقرىء» «أذن» بضم الذال وسكونها (قل أذن خير لكم)، أي هو أذن خير لا أذن شر، أي يسمع الخير ولا يسمع الشر. وقرأ «قل أذن خير لكم» بالرفع والتنوين، الحسن وعاصم في رواية أبي بكر والباقون بالإضافة»، 8/192.

(2) سورة براءة، الآية: 61.

(3) معاني القرآن، 1/361.

(4) في البحر المحيط: «خلف رسول اللّه ﷺ قراءة ابن عباس وأبي حيوة وعمرو بن ميمون =

الله﴾[1]، أي: مخالفةً، وقال بعضهم «خلف». وخلاف أصوبهما، لأنهم خالفوا، مثل: «قاتلوا، قتالاً»، ولأنه مصدر «خالفوا»»[2]. وذلك لأن القراءة بـ «خلاف» وهو مصدر الفعل «خالفوا» يعبر عن المعنى الذي يرتضيه الأخفش، وهو: فرح المخلفون بمقعدهم خلافاً لرسول الله ﷺ الذي أمرهم بالخروج، أو فرحوا في حال كونهم مخالفين له. أما القراءة «بخلف» فهي مرفوضة عنده لأنها ظرف مكان، وهي لا تؤدي المعنى الذي يراه مناسباً للآية، كأنه يرى أن كون المعنى: أن المخلفين فرحوا بمقعدهم خلف رسول الله ﷺ وليس أمامه ليس مطلوباً.

وقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصارُ﴾[3]» وقال بعضهم «والأنصارُ»[4] رفع عطفه على قوله ﴿والسابقون﴾ والوجه هو الجر، لأن «السابقين الأولين» كانوا من الفريقين جميعاً[5].

وقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿كأنما أغشيت وجوههم قِطْعاً من الليل

= وقال قطرب ومؤرج والزجاج والطبري: انتصب خلاف على أنه مفعول لأجله، أي لمخالفة رسول الله ﷺ لأنهم خالفوه حيث نهض للجهاد وقعدوا، ويؤيد هذا التأويل قراءة من قرأ خُلف بضم الخاء، ما تظاهرت به الروايات من أنه أمرهم بالنفر فغضبوا وخالفوا وقعدوا مستأذنين وغير مستأذنين»، 5/79.

(1) سورة براءة، الآية: 81.

(2) معاني القرآن، 1/362.

(3) سورة براءة، الآية: 100.

(4) في البحر المحيط: «وقرأ عمر بن الخطاب والحسن وقتادة وعيسى الكوفي وسلام وسعيد بن أبي سعيد وطلحة ويعقوب والأنصار برفع الراء عطفاً على والسابقين، فيكون جميعهم مندرجين في هذا اللفظ، وعلى قراءة الجمهور وهي الجر يكونون قسمين سابق أول وغير أول»، 5/92، وفي القرطبي: «وروى عن ابن الخطاب أنه قرأ «والأنصار» رفعاً عطفاً على السابقين. قال، الأخفش: الخفض في الأنصار الوجه، لأن السابقين منهما»، 8/235 ـ 236، وينظر، ص 238.

(5) معاني القرآن، 1/364.

مظلما﴾[1] «ف«العين» ساكنة، لأنه ليس جماعة «القطعة» ولكنه «قِطْعٌ» اسم على حياله، وقال عامة الناس «قِطَعاً»[2]، يريدون به جماعة «القطعة» ويُقوي الأول قوله «مظلماً» لأن «القِطْعَ» واحد فيكون «المظلم» من صفته، والذين قالوا: «القِطَعَ» يعنون به الجمع وقالوا نجعل «مظلما» حالاً لـ«الليل» والأول أبين الوجهين»[3]. وهنا يذهب إلى أن القِطْع واحد ومظلماً من صفته، لأن الصفة تتبع الموصوف. ولهذا فإن هذا الوجه أقوى من كون «مظلماً» حالاً لـ«الليل» وقوله «قطعاً» بفتح الطاء جمع قطعة، وهنا نجده يستعين المعنى النحوي في ترجيح قراءة على أخرى.

المعنى الاعتزالي والقراءات عند الأخفش:

إن الأخفش الذي يرفض القراءات ويقبلها استناداً إلى المعنى، لا يرضى وهو يعتقد بعقيدة الاعتزال أن يوافق على قراءة يخالف ظاهرها أصلاً من أصولها بالرفض والتأويل. ولهذا نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿وهو يُطْعِمُ ولا يَطْعَمُ﴾[4]، يرد قراءة «يُطْعَمُ»[5] بالبناء للمجهول، وهي قراءة الجمهور، لأنها

(1) سورة يونس، الآية: 27.

(2) في البحر المحيط: «قرأ ابن كثير والكسائي قطعاً بسكون الطاء وهو مفرد اسم للشيء المقطوع، وقراءة أبي كأنما تغشى وجوههم قطع من الليل مظلم. وقرأ ابن أبي عبلة كذلك، إلا أنه فتح الطاء. وفي قراءة باقي السبعة كأنما أغشيت وجوهم قطعاً بتحريك الطاء بالفتح من الليل مظلماً بالنصب»، 150/5، وفي القرطبي: «وقرأ الكسائي وابن كثير قطعاً بإسكان الطاء»، 333/8.

(3) معاني القرآن، 373/1، وينظر، 462/2.

(4) سورة الأنعام، الآية: 14.

(5) في البحر المحيط: «قرأ مجاهد وابن جبير والأعمش وأبو حيوة وعمر بن عبيد وأبو عمر في رواية عنه «ولا يطعم» بفتح الياء، والمعنى: أنه تعالى منزه عن الأكل ولا يشبه المخلوقين، وقرأ يمان العماني وابن أبي عبلة «ولا يطعم» بضم الياء وكسر العين مثل الأول، فالضمير في وهو يطعم عائد على الله، وفي ولا يطعم عائد على الولي، وروى ابن المأمون عن يعقوب: وهو يطعم ولا يطعم على بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل،=

تخالف نفي التشبيه عن اللّه تعالى، إذ يرى المعتزلة أن اللّه تعالى لا يشبه البشر ولا يتصف بصفة من صفاتهم، ولذا يرى الأخفش قراءة الفعل بالبناء للمعلوم، وإسناد الفعل لله لما في ذلك من موافقة ما يذهبون إليه من نفيهم التشبيه عنه سبحانه وتعالى، وذلك لأن القراءة بالبناء للمجهول إنما تقال لمن يَطْعَمُ، فيخبر أنه لا يأكل شيئاً، وعليه فإن هذه القراءة لا تقرأ إلا لاجتماع الناس عليها، وليس لما تحويه من معنى. يقول: «وقال بعضهم: «ولا يُطْعَمُ» و«يَطْعَمُ» هو الوجه، لأنك إنما تقول: «هو يُطْعَمُ» لمن يَطْعَمُ، فتخبر أنه لا يأكل شيئاً، وإنما تقرأ «لا يُطْعَمُ» لاجتماع الناس عليها[1].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفرا﴾[2] ضمن الفعل خشينا معنى الفعل «كرهنا» لأن اللّه تعالى لا يخشى، وإنما الخشية من صفات البشر. والمعتزلة ينفون عن اللّه التشبه بالبشر، وتوكيداً منه لذلك، وإصراراً منه على تأويل قراءة الجمهور أول قراءة ابن مسعود للآية بقوله «فخاف ربك»[3] خوفاً من أن يستدل بها على توجيه الآية إلى المعنى الظاهر، وهو إسناد الخشية للّه تعالى، والخشية هي الخوف، والدليل قراءة ابن مسعود السالفة: فيقول: «فمعناه: كرهنا. لأن اللّه لا يخشى، وهو في بعض القراءات «فخاف ربك» وهو مثل: «خفت الرجلين أن يقولا» وهو لا يخاف من ذلك أكثر من أنه يكرهه لهما»[4].

= والضمير لغير اللّه. وقرأ الأشهب وهو يطعم ولا يطعم، على بنائهما للفاعل. وفسر بأن معناه وهو يطعم ولا يستطعم»، 4/86. وفي تفسير القرطبي: «وقرأ سعيد بن جبير ومجاهد والأعمش: وهو يطعم ولا يطعم.. وقرىء بضم الياء وكسر العين في الفعلين. وقرىء بفتح الياء والعين في الأول، أي الولي ولا يطعم بضم الياء وكسر العين»، 6/397.

(1) معاني القرآن، 1/294.

(2) سورة الكهف، الآية: 80.

(3) في البحر المحيط: «وفي قراءة أبي فخاف ربك.. وقرأ ابن مسعود فخاف ربك..» 6/155.

(4) معاني القرآن، 2/432.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا[1] فسوف تعلمون**﴾[2]. الواضح من كلامه أنه لا يريد أن يكون قوله تعالى: ﴿**فتمتعوا فسوف تعلمون**﴾، مقول قول للّه تعالى نفياً للجسمية والتشبيه عن اللّه تعالى، ولهذا قدر ما يصح به نفي التشبيه عنه تعالى، فجعل ذلك مقول قول للرسول ﷺ الذي جاء نذيراً للبشر، والمعنى: إنما أقبل عليهم فقال: تمتعوا، فسوف تعلمون، والذي يقبل هو الرسول ﷺ.

وفي قراءة الفعل تعلمون بالياء ذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿**فتمتعوا فسوف يعلمون**﴾ على الخبر بدون حاجة للتأويل، والمعنى: فقد تمتعوا فسوف يعلمون. فقال: «فمعناه ـ واللّه أعلم ـ فعلوا ذلك ليكفروا، وإنما أقبل عليهم، فقال: «**تمتعوا فسوف تعلمون**». وقال بعضهم «**فتمتعوا فسوف يعلمون**» كأنه: فقد تمتعوا فسوف يعلمون»[3].

وهنا نجده ذكر القراءتين الشاذة والمتواترة معاً مؤولاً المعنى فيهما على السواء، بدون أن يفضل الواحدة على الأخرى.

القواعد النحوية والقراءات عند الأخفش:

أصر الأخفش في أكثر من موضع على رفض القراءات التي تخالف القواعد التي وضعها النحاة، بعد استقراء لغة العرب شعراً ونثراً، جاعلينها المصدر الأول والأهم في وضع القواعد النحوية والصرفية.

من ذلك أن الاستقراء بين أن الفعل حسب ينصب مفعولين ليؤدي المعنى في الجملة التي تحويه، وقد يكتفي بمفعول واحد يسد مسد المفعولين. واستناداً إلى ذلك رفض الأخفش قراءة يحسبن بالياء في قوله تعالى: ﴿**لا**

---

(1) في البحر المحيط: «قرأ الجمهور فتمتعوا فسوف تعلمون بالتاء فيهما. 7/173، وفي القراءات الشاذة: فسوف يعلمون، بالياء ـ أبو العالية، ص 116.

(2) سورة الروم، الآية: 34.

(3) معاني القرآن، 2/475.

تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم﴾[1]. فيقول: «ولا تعجبني قراءة من قرأ الأولى بالياء[2]. ليس لذلك مذهب في العربية، لأنه إذا قال: «**لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا**» فإنه لم يوقعه على شيء»[3]. وذلك لأنه يرى أن المعنى ناقص يحتاج إلى ما يتمه، ولهذا اختار قراءة من قرأ بالتاء، لأنها تؤدي المعنى الذي قصرت القراءة بالياء عن أدائه.

وقد منع النحويون العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة الخافض، ولهذا رفض الأخفش قراءة الجر[4] في الأرحام في قوله تعالى: **﴿اتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾**[5]. يقول: «قال بعضهم: «**والأرحام**» جر، والأول أحسن، لأنك لا تجري الظاهر المجرور على المضمر المجرور»[6]. وكأنه يرى أن المعنى على النصب في الأرحام أقوى، والمعنى: اتقوا اللّه واتقوا الأرحام، أي اتقوا قطعها. أما الجر فإنه يؤدي إلى عطف الأرحام على الضمير المخفوض الذي هو ضمير اللّه تعالى، والمعنى: الذي تساءلون به وبالأرحام. ووفقاً لقاعدة التوحيد الإلهي أن الحالف يحلف باللّه ليس إلا، فإن هذا المعنى

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 188.

(2) قرأ بالياء: ابن كثير وأبو عمرو ونافع وابن عامر وابن محيصن واليزيدي ويعقوب وأبو جعفر والحسن، وقرأ بالتاء حمزة والكسائي وعاصم، وقرأ: فلا يحسبنهم بالياء: ابن كثير وأبو عمرو وابن محيصن واليزيدي ومجاهد ويحيى بن يعمر وعاصم الجحدري، وقرأ بالتاء: الضحاك وعيسى بن عمر، وقرأ بإسقاط «فلا تحسبنهم» عبداللّه بن مسعود. ينظر معجم القراءات القرآنية ـ عبد العال سالم مكرم وأحمد مختار، ج2 ـ ط1، جامعة الكويت، 1402هـ ـ 1982م، والبحر المحيط، 3/137، وتفسير القرطبي، 4/307 ـ 308.

(3) معاني القرآن، 1/242.

(4) في البحر المحيط: قرأ جمهور السبعة بنصب الميم، وقرأ حمزة بجرها، وهي قراءة النخعي وقتادة والأعمش. وقرأ عبداللّه بن يزيد بضمها». 3/157.

(5) سورة النساء، الآية: 1.

(6) معاني القرآن، 1/243.

مرفوض عند الأخفش. ولهذا ـ والله أعلم ـ رفض هذه القراءة التي تخالف قاعدة نحوية.

ولو أن النحاة اعتبروا القرآن الكريم وقراءاته المصدر الأول في وضع القواعد النحوية لأخذوا في عين الاعتبار هذه القراءة التي قرأ بها قراء موثوقون هم أفصح من نطق بالضاد، بإضافة إلى أن هذه القراءة يؤكدها الكثير من الأبيات الشعرية النابعة عن شعراء ينتمون إلى العصر الجاهلي الذي يمثل قمة الفترة الزمنية التي اشترط النحاة انتماء المأخوذ عنهم إليها. وبما أن القرآن الكريم جاء ممثلاً للغة العرب، فإن هذه القراءة خير دليل على صحة العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر.

كما أجمع النحاة تقريباً على منع العطف بالظاهر على الضمير المرفوع. وعليه رفض الأخفش قراءة الرفع[1] في «شركاءكم» في قوله تعالى: ﴿**فأجمعوا أمركم وشركاءكم**﴾[2]. فقال: «وقال بعضهم: «**وشركاؤهم**» والنصب أحسن، لأنك لا تجري الظاهر المرفوع على المضمر المرفوع»[3]. وباستحسانه لقراءة النصب إنما يستحسن معه المعنى المنبثق عن قراءة النصب، أما قراءة الرفع فإن المعنى فيها قد وجه إلى العطف على الضمير المرفوع في أجمعوا، أو على أنه مبتدأ، والمعنى: فأجمعوا أمركم، وشركاؤكم فليجمعوا أمرهم أو شركاؤكم كذلك. ولما كان الفعل «**أجمع**» الرباعي مختصاً بالأمور المعنوية، وكان الشركاء الذين هم الأوثان لا يستطيعون جمع أمرهم أو إجماعه، فإن هذا المعنى

(1) في البحر المحيط: «قرأ أبو عبد الرحمن والحسن وابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر وسلام ويعقوب فيما روى عنه وشركاؤكم بالرفع. ووجه بأنه عطف على الضمير في فأجمعوا، وقد وقع الفصل بالمفعول فحسن، على أنه مبتدأ محذوف الخبر لدلالة ما قبله عليه: أي وشركاؤكم فليجمعوا أمرهم، وقرأت فرقة وشركائكم بالخفض عطفاً على الضمير في أمركم، أي وأمر شركائكم فحذف»، 5/179.

(2) سورة يونس، الآية: 71.

(3) معاني القرآن، 1/376.

المنبثق من قراءة الرفع مرفوض، وأظن أن ذلك هو الذي دفع الأخفش إلى رفض هذه القراءة، إضافة إلى كونها مخالفة لقاعدة نحوية مرتضاة. وهنا يمكن القول إن النحوي المفسر يرى أن القواعد النحوية قد وضعت بعد استقراء أعداد كبيرة من الأشباه والنظائر، مما يجعل اتباعها اتباعاً للمعنى الصحيح الموثوق بصحته، ولهذا لا يعتد بنص يخالف هذه القواعد حتى لو كان ذلك قراءة قرآنية واردة عن قارىء عربي.

وقد رد الأخفش قراءة عيسى بن عمر بنصب أطهر[1] في قوله تعالى: ﴿**هؤلاء بناتي هن أطهر لكم**﴾[2] استناداً إلى القاعدة التي تمنع الفصل بين الحال وصاحبها بفاصل، فيقول: «وكان عيسى يقول «**هن أطهر لكم**» وهذا لا يكون، إنما ينصب خبر الفعل الذي لا يستغني عن خبر إذا كان بين الاسم وخبره هذه الأسماء المضمرة التي تسمى الفصل، يعني هي وهو وهن، وزعموا أن النصب قراءة الحسن أيضاً»[3].

وصف الأخفش قراءة الأعمش لمصرخي بكسر ياء الإضافة[4] في قوله

---

(1) في البحر المحيط: «قرأ الجمهور أطهر بالرفع والأحسن في الإعراب أن يكون جملتان، كل منهما مبتدأ وخبر، وجوز في بناتي أن يكون بدلاً أو عطف بيان، وهي فصل، وأطهر الخبر، وقرأ الحسن وزيد بن علي وعيسى بن عمر وسعيد بن جبير ومحمد بن مروان السدي أطهر بالنصب. وقال سيبويه هو لحن. وقال أبو عمر ابن العلاء احتبي فيه ابن مروان في لحنه، يعني تربع، ورويت هذه القراءة عن مروان بن الحكم». 5/246 - 247.

(2) سورة هود، الآية: 78.

(3) معاني القرآن، 1/386.

(4) في البحر المحيط: وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش وحمزة بمصرخي بكسر الياء وطعن كثير من النحاة في هذه القراءة. قال الفراء لعلها من وهم القراء، فإنه قل من سلم منهم من الوهم. ولعله ظن أن الباء في بمصرخي خافضة للفظ كله، والياء للمتكلم خارجة من ذلك. وقال أبو عبيد: تراهم ظنوا أن الباء تكسر لما بعدها. وقال الأخفش: ما سمعت هذا من أحد من العرب ولا من النحويين. وقال الزجاج: هذه القراءة عند جميع النحويين رديئة مرذولة ولا وجه لها إلا وجه ضعيف. وقال النحاس: صار هذا إجماعاً=

تعالى: ﴿**وما أنتم بمصرخيّ**﴾[1] باللحن، لأنه جر الكلمة كلها بحرف الجر الباء، فيقول: «فتحت «ياء» الإضافة، لأن قبلها «ياء» الجميع الساكنة التي كانت في «مصرخي» فلم يكن من حركتها بد، لأن الكسر من «الياء». وبلغنا أن الأعمش قال: «بمصرخي» فكسر، وهذا لحن لم نسمع بها من أحد من العرب ولا أهل النحو»[2].

وأظن أن وصف القراء باللحن قمة الجرأة، لأن القراء إذا كانوا يلحنون فكيف يوثق بما أخذ عنهم، لأن الذي يلحق مرة معرض لأن يلحن غيرها. هذا إضافة إلى أن قوله هذا يعطي اعتقاداً بأن القارىء هو الذي يضع القراءة ولم ينقلها بالتواتر عن الرسول ﷺ.

وقد فتح الأخفش باب رد القراءات ووصف القراء باللحن. وهو باب خطير يجعله في قمة المفسرين بالرأي الذي لا أظنه محموداً. وقد تبعه في هذا النحاة الذين جاؤوا بعده كالفراء والزجاج، كما سنرى فيما بعد.

رد الأخفش قراءة قوله تعالى: ﴿**مخلف وعده رسله**﴾[3] بنصب وعده وجر رسله[4]، مضافة إلى مخلف، ومفصولة عنه بوعده المنصوب، استناداً إلى إجماع النحاة البصريين على منع الفصل بين المضاف والمضاف إليه. فيقول «فأضاف إلى الأول، ونصب الآخر على الفعل، ولا يحسن أن تضيف إلى الآخر، لأنه يفرق بين المضاف والمضاف إليه، وهذا لا يحسن»[5]. فقوله

= ولا يجوز أن يحمل كتاب الله على الشذوذ، وقال الزمخشري: هي ضعيفة». 5/419.

(1) سورة إبراهيم، الآية: 22.

(2) معاني القرآن، 2/407.

(3) سورة إبراهيم، الآية: 47.

(4) في البحر المحيط: «وقرأت فرقة مخلف وعده رسله بنصب وعده وإضافة مخلف إلى رسله ففصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول». 5/439، وينظر روح المعاني، 13/227.

(5) معاني القرآن للأخفش، 2/410.

«لايحسن أن تضيف إلى الآخر» رفض لقراءة من قرأ بنصب الوعد وجر الرسل خلافاً لهذه القاعدة[1].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم**﴾[2] اكتفي بذكر قراءة الفعل «**زين**» للمعلوم، ونصب «**قتل**» على أنه مفعوله، ورفع «**الشركاء**» على أنه الفاعل. والمعنى عنده: أن الشركاء زينوا[3].

واختياره لهذه القراءة يعني رفضه لقراءة ابن عامر التي فصل فيها بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، وقد خُطيء لذلك. والجدير بالذكر أنه روي عن الأخفش تجويزه الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار والمجرور، مستشهداً بقول الشاعر:

فَـــزَجَجْتُهَـــا بِمِـــزَجَّـــةٍ زَجَّ الْقَلُـــوصَ أَبِـــي مَـــزَادَة

الذي فصل فيه بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول[4].

وعند تفسيره للآيتين السالفتين لم نجد ذكراً للبيت الذي ذكرته كتب النحو تأيداً لهذه القراءة، والذي ذكره أن الأخفش خرج الآية عليه. والواضح من تفسيره لآية إبراهيم واختياره لقراءة الفعل زين للمعلوم ونصب القتل ورفع الشركاء في آية الأنعام، أنه يرفض الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وأنه يرفض القراءتين اللتين يحوي تركيبهما ذلك. وبهذا يكون الأخفش قد اتبع سيبويه في رفض قراءتي الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وإن كان رفضه لهما يتسم بالأدب، لأنه لم يخطىء أياً من القارئين، ولم يصفهما بالوهم، كما فعل الفراء الذي اتبع سيبويه والأخفش في رفض القراءات المخالفة للقواعد النحوية، وأغلظ القول في ردها واصفاً القراء بالخطأ والوهم كما سنرى في موضعه.

---

(1) ينظر روح المعاني، 13/253، والبحر المحيط، 5/439، والكشاف، 2/185.
(2) سورة الأنعام، الآية: 137.
(3) معاني القرآن، 1/313.
(4) المفصل، 3/22 ـ 23، والبحر المحيط، 4/229.

كما رد الأخفش قراءة «مَيْسُرة» في قوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة[1]﴾[2] بقلب التاء «ها» وضم السين بحجة مخالفتها للقياس الصرفي، وذلك لأنه ليس في الكلام «مَفْعُل»[3].

كما رفض قراءة الهمز[4] في معايش في قوله تعالى: ﴿وجعلنا لكم فيها معايش﴾[5] بحجة أن الياء غير زائدة، وإنما هي من أصل الكلمة، ولهذا لا تهمز، وقد أكثر من الحجاج لتقوية رأيه والبرهنة على صحته واصفاً القراءة بالهمز بالرداءة[6].

وبذلك نرى أن الأخفش يرفض القراءات التي تخالف الأصول النحوية التي وضعها النحاة، وبهذا يعد أول من فتح باب رد القراءات ووصفها باللحن والرداءة استناداً إلى القواعد النحوية والصرفية التي وضعها النحاة صراحةً، بعكس سيبويه الذي يغض طرفه عن القراءات المخالفة للقواعد.

---

(1) في البحر المحيط: «وقرأ نافع وحده ميسرة بضم السين، والضم لغة أهل الحجاز، وهو قليل كمقبرة ومشرفة ومسربة، والكثير مفعلة بفتح العين، وقرأ الجمهور بفتح السين على اللغة الكثيرة، وهي لغة أهل نجد. وقرأ عبدالله إلى ميسورة على وزن مفعول مضافاً إلى ضمير الغريم، وهو عند الأخفش مصدر كالمعقول والمجلود في قولهم: ما له معقول ولا مجلود أي عقل وجلد. وقرأ عطاء ومجاهد إلى ميسرة بضم السين وكسر الراء، بعدها ضمير الغريم، وقرىء كذلك بفتح السين. وخرج ذلك على حذف التاء لأجل الإضافة». 2/340.

(2) سورة البقرة، الآية: 280.

(3) معاني القرآن، 1/204.

(4) في البحر المحيط: وقرأ الجمهور معايش بالياء وهو القياس لأن الياء في المفرد هي أصل لا زائدة فتهمز، وإنما تهمز الزائدة نحو صحائف في صحيفة. وقرأ الأعرج وزيد بن علي والأعمش وخارجة عن نافع وابن عامر في رواية معائش بالهمز وليس بالقياس لكنهم رووه وهم ثقات». 4/271.

(5) سورة الأعراف، الآية: 10.

(6) معاني القرآن، 1/320.

وقد سار النحاة المفسرون الذين جاؤوا بعده على طريقه في التعامل مع القراءات خاصة الفراء والزجاج كما سنرى.

ومن خلال تعرضنا للقراءات عند الأخفش، رأينا أن شروط القراءة المقبولة عنده هي موافقة الكتاب، وموافقة العربية وصحة المعنى. وهذا الشرط يعني موافقة القواعد النحوية والصرفية التي أقرها النحاة، وموافقة لغة من لغات العرب، إضافة إلى موافقة الأصول المعتزلية، لأننا رأيناه يرفض القراءات التي ظاهرها يخالف أصلاً من تلك الأصول، وإذا لم يجد إلى الرفض سبيلاً، يؤول القراءة بما يعود بها إلى موافقة الأصل المخالف.

وبهذا يبلور النحاة القراءة بما يجعلها توافق القاعدة النحوية والعقيدة الاعتزالية، والمعاني النحوية الصحيحة المرتضاة، وفقاً للقواعد النحوية التي ينبثق عنها معان صحيحة يمكن الإفادة منها.

وعليه يمكن القول إن النحاة وأولهم الأخفش أول من فتح باب رفض القراءات صراحة، وتأويل القراءات القرآنية التي تخالف الأصول العقائدية والقواعد النحوية. وهذا في نظري قمة الجرأة على كتاب اللّه وقراءاته. لأن المفسرين بالأثر من غير النحاة يقبلون ما جاء به الرسول ﷺ ويسلمون به على علاته، ويعدونه قمة البيان. ولهذا نجدهم يتحرجون من تأويل ما يستعصي عليهم، ويعدون فعل ذلك تفسيراً بالرأي دون دليل. وعليه يمكن القول بكل ثقة إن النحاة المفسرين هم الذين فتحوا باب التفسير بالرأي، وقالوا بالحذف والتقدير والزيادة والتقديم والتأخير، محكمين القواعد النحوية، مفضلين معنى على آخر بناء على المعنى النحوي في الآيات القرآنية، ورافضين ومؤولين بناء على ذلك القراءات القرآنية، واضعين ـ **وخاصة الأخفش** ـ في حسبانهم خدمة أغراض عقيدية دينية، وهذا المنهج الذي نهجوه كان حجر أساس متين لتأويل القرآن الكريم من قبل الفرق الإسلامية التي استعانته في دعم وتأييد الأصول التي تنادي بها، والتي وجدت في القرآن الكريم وقراءاته خير معين على ذلك.

التقديم والتأخير «الرتبة»
في معاني القرآن للأخفش

قبل أن أتناول دور التقديم والتأخير أو الرتبة كما يسميها النحويون في تفسير القرآن الكريم، أود أن ألقي ضوءاً على التقديم والتأخير عند البلاغيين.

التقديم والتأخير عند البلاغيين:

لقد تناول البلاغيون التقديم والتأخير في إطار دراساتهم القائمة على تناول الأساليب العربية شعراً ونثراً وقرآناً. وقد حصروا دراساتهم فيما يسمى عند النحويين الرتبة غير المحفوظة، كرتبة المبتدأ والخبر والفعل والمفعول، والفاعل والمفعول، ومتعلقات الفعل الأخرى. فقال: فهم لا يرون وجود المبتدأ في بداية الجملة الاسمية أمراً عادياً، بل يرجعون وجوده لداع معنوي، كما أنه لابد من وجود سبب معنوي لتقدم المفعول على الفعل أو على الفاعل، كما لابد من سبب لتقدم الفاعل على المفعول، مع أن وجود الفاعل قبل المفعول أمر طبيعي في تركيب الجملة العربية عند النحويين، الذين قرروا بعد استقراء غير كامل للغة العرب، أن الترتيب الطبيعي في الجملة الاسمية العربية تقدم المبتدأ وتأخير الخبر، أما الجملة الفعلية فإنها تقوم على فعل ففاعل فمعول.

ولهذا وجدنا النحويين أكثر التصاقاً بشرح المعنى الذي يؤديه تقديم أي طرف في الجملة على الآخر، من النحويين البلاغيين الذين يتركز اهتمامهم في أكثر الأحيان على وصف التركيب في الجملة العربية.

إضافة إلى ذلك، فإن النحويين يهتمون بالرتبة المحفوظة كما يقول تمام حسان، «ويعدونها قرينة لفظية على الأبواب المرتبة بحسبها، كتقدم الموصول على الصلة، وتأخر البيان عن المبين، والمعطوف عن حرف العطف والمعطوف عليه، والتوكيد عن المؤكد، وصدارة أدوات الشرط والاستفهام والعرض والتحضيض»[1].

وما كان اهتمام البلاغيين بالمعنى في التركيب، فإنهم لم يتناولوا ما يسمى عند النحويين بالرتبة المحفوظة[2]. كأنهم يذهبون إلى أن تغير موقع اللفظ من حيث التقدم والتأخر هو الذي له دخل في المعنى، في حين أن احتفاظ اللفظ برتبته في كل الأحوال، لا يدخل ضمن المعنى الذي يدرسونه.

ومن الرتبة غير المحفوظة التي تناولها البلاغيون وربطوها بالمعنى رتبة المسند إليه أو المبتدأ. فلقد اتفق البلاغيون على معان كثيرة يفيدها تقديم المسند إليه، مع أنه جاء في مكانه الطبيعي من الجملة الاسمية، وذلك لأن تقديمه لابد أن يكون نابعاً عن أن ذكره أهم من ذكر المسند، لأنه الأصل وتقديمه لابد منه[3]. أو أنه أراد تمكين الخبر في ذهن السامع، لأن في المبتدأ تشويقاً إليه كما في قول الشاعر:

والَّـذِي حَـارَتِ الْبَـرِيَّـةُ فِيـهِ   حَيَـوَانٌ مُسْتَحْـدَثٌ مِـنْ جَمَـادِ

أو أنه أراد إيهام أنه لا يزول عن الخاطر، أو أنه يستلذ فهو إلى الذكر أقرب. كقول الشاعر:

ولَيْلَى هِيَ الأَحْلاَمُ وَالأَمَلُ الْعَذْبُ

وقول الآخر:

---

(1) اللغة العربية، معناها ومبناها، ص 207.
(2) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 57.
(3) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 57.

بُثَيْنَةُ مَا فِيهَا إِذَا مَا تَبَصَّرْتَ ... مَعَابٌ وَلاَ فِيهَا إِذَا نُسِبَتْ أَشَبُ

إن الأصل في الجملة الجملة الاسمية تقدم المبتدأ، ولكنَّ هذه الرتبة لا ينظر إليها البلاغيون إلا من خلال المعنى، إذ أن المتكلم لابد أن يكون قد هدف إلى معنى ما بتقديمه المسند إليه.

وقد أشرنا إلى تقديم المسند إليه عند حديثنا عن التقديم والتأخير عند عبدالقاهر باعتباره يطبق نظريته في النظم، ناظراً إلى المعاني النحوية وأهميتها في تعلق الكلام بعضه ببعض.

ومن الكلمات التي رأى البلاغيون وجوب تقديمها مسنداً إليها لفظ «مثل» وذلك إذا أريد بها الكناية من غير تعريض بأي كان، بل المعنى الذي يريد المتكلم عند تقديمه له أن من كان على الصفة التي عليها المخاطب، كان من مقتضى القياس والعرف أن يفعل ما أسند إليه، أو أن لا يفعل ما أسند إليه. كما في قول الشاعر:

مِثْلُكَ يَثْنِي المَزْنَ عَنْ صَوْبِهِ ... وَيَسْتَرِدُّ الدَّمْعَ عَنْ غَرْبِهِ(1)

فهنا لم يرد الشاعر أن يجعل للمخاطب مثلاً، وإنما أراد أن من كان على صفته يقتضي العرف أن يفعل ما أسند إليه، أي يثني المزن ويسترد الدمع.

وهنا يوجب البلاغيون تقديم المسند إليه ويرون لتقديمه معنى، في حين يرى النحويون مجيئه في رتبته الأصلية، ولا يرون لتقدمه معنى.

وكذا يوجب البلاغيون تقدم لفظ «غير» إذا لم يرد به التعريض بأحد، وإنما يراد به عند إطلاقه نفي المسند عن المسند إليه، كما في قول أبي تمام:

وَغَيْرِي يَأْكُلُ الْمَعْرُوفَ سُحْتاً ... وَيَشْحَبُ عِنْدَهُ بِيضُ الأَيَادِي

وهنا لا يقصد أبو تمام التعريض بشاعر سواه، وإنما أراد أن ينفي عن

(1) الإيضاح في علوم البلاغة، ص 67.

نفسه أن يكون من كافري النعمة، ومن المتصفين باللؤم. ولهذا فإن تقديم «مثل» و«غير» في الكلام مطرد إذا أريد بهما ما قدمناه[1].

وإذا أخر المسند إليه فإن المتكلم لا يقصد معنى معيناً من ذلك، وإنما جل اهتمامه في هذه اللحظة على المسند، مع أن التأخير ليس رتبة المبتدأ الذي قرره له النحويون. ولهذا لا يتكلمون عن المعاني التي بسببها أخر لأنهم يناقشون عندئذ السبب الذي من أجله تقدم المسند.

ومن المعاني التي ذهبوا إليها في تقديم «المسند» تخصيصه بالمسند إليه، كما في قوله تعالى: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾[2][3]. فهنا قدم المسند «لكم» و«لي» ليفيدا تخصيص المسند بالمسند إليه. وعليه يثبت تمسك الرسول ﷺ بدينه. وهذه دعوة لكل المؤمنين وأمر عام لهم بأن يقولوا كما قال ﷺ.

وفي قوله تعالى: ﴿لا فيها غول ولا هم ينزفون﴾[4]. أفاد تقديم المسند «فيها» تخصيصه بالمسند إليه «غول»، وبه ثبت أن هذه الخمر بخلاف خمور الدنيا التي تغتال العقول. ولما كان الأمر كذلك، فإن اللّه تعالى لم يقدم الظرف «فيه» في قوله تعالى: ﴿لا ريب فيه﴾[5]، لأن تقديمه يمكن أن يؤدي إلى ثبوت الريب في سائر كتب اللّه تعالى[6]. لأن تخصيصه خلو الريب في القرآن الكريم يمكن أن يجعل الذهن يتطرق إلى أن غيره فيه ريب.

كما أن التفاؤل والتشويق يمكن أن يكونا مرادين من تقديم المسند إليه، كما في قول الشاعر:

---

(1) المرجع السابق، ص 68.
(2) سورة الكافرون، الآية: 6.
(3) المرجع السابق، ص 104.
(4) سورة الصافات، الآية: 47.
(5) سورة البقرة، الآية: 2.
(6) الإيضاح، ص 104.

ثـلاَثَـةٌ تُشْـرِقُ الـدُّنْيَـا بِبَهْجَتِهَـا ... شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ والْقَمَرُ[1]

أما متعلقات الفعل فقد كانت محل بحث عند البلاغيين الذين يبحثون عن المعنى في الرتب غير المحفوظة، لأنه لا تقديم بدون معنى. ولهذا جعلوا تقديم المفعول على الفعل لازماً لمعانٍ، نذكر منها:

ـ أن تقديم المفعول قد يكون لرد الخطأ في التعيين، كقولك: «زيداً عرفت» لمن اعتقد أنك عرفت أحداً، ولم يعرف أنه زيد، وأصاب في اعتقاده أنك عرفت، وأخطأ في كون المعروف زيداً.

ـ والتخصيص في غالب الأحيان معنى يذهب إليه المتكلم عند التقديم، ولذلك فإن المعنى في تقديم المفعول في قوله تعالى: ﴿أما ثمود فهديناهم﴾[2] على التخصيص لامتناع تقدير الفعل بعد «أما»، وكذا الأمر في قوله تعالى: ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾[3].

أما في قوله تعالى: ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾[4]، فقد أخرت صلة الفعل «يكونوا» لأن المعنى على إثبات شهادتهم على الناس جميعاً بدون تخصيص، وقدمت صلة الفعل «يكون» لتفيد أنهم مختصون بكون الرسول شهيداً عليهم[5].

ـ أما الغرض من تقديم الفاعل على المفعول به، فلأن المتكلم يدرك أن السامع يريد معرفة وقوع الفعل ممن وقع منه لا على من وقع عليه، كأن يقتل رجل ضعيف لا يستطيع القتل رجلاً آخر، وأريد الإخبار بذلك. فيقال: «قتل فلان رجلاً» بتقديم القاتل، لأن الناس يعنيهم من هذا القتل ندور وقوعه ممن لا

(1) الإيضاح، ص 104.
(2) سورة فصلت، الآية: 17.
(3) سورة البقرة، الآية: 172.
(4) سورة البقرة، الآية: 143.
(5) الإيضاح، ص 114 ـ 115.

يتقعون حدوثه منه، ولا يعنيهم من وقع عليه.

أما تقديم ضمير المخاطبين على الغائبين، وتقديم ضمير الغائبين عل المخاطبين في قوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم﴾**[1]، وفي قوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾**[2]، فإن البلاغيين لم يفوتوه دون التطرق إلى المعنى فيه، وذلك لأنهم رأوا أن الحديث في الآية الأولى للفقراء بدليل قوله تعالى: **﴿من إملاق﴾**. والتعبير بـ «**من**» التي تفيد هذا المعنى، ولهذا كان رزق هؤلاء الفقراء أهم عندهم من رزق أولادهم، فَقَدَّم الوعد برزقهم على الوعد برزق أولادهم. أما الخطاب في الآية الثانية هو للأغنياء، بدليل قوله «**خشية إملاق**»، لأن الخشية إنما تكون من الشيء الذي لم يقع بعد، ولهذا قدم الوعد برزق أولادهم الذي يهمهم دون رزقهم لأنه حاصل. ويكون التقديم مفيداً للمعنى في حين أن التأخير مخل به.

وكذا في قوله تعالى: **﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾**[3] إذ لو تأخر قوله تعالى «**من آل فرعون**» وجاء بعد الفعل «**يكتم**» لظن أنه من متعلقه، ويكون المعنى أنه يكتم إيمانه منهم، أي خوفاً منهم، ولم يفهم أنه أصلاً من آل فرعون[4].

ومن هنا نرى أن البلاغيين ناقشوا في الأمثلة التي عرضناها التقديم والتأخير، ذاهبين إلى أن التقديم لابد أن يكون لمعنى، كما أن التأخير كذلك، مع أن المبتدأ في مكانه الطبيعي عند النحويين، ولا يرون لتقديمه معنى، وكذا الخبر إذا جاء ثانياً، فإنه في مكانه الطبيعي، وكذا الفاعل إذا جاء متقدماً

(1) سورة الأنعام، الآية: 151.
(2) سورة الإسراء، الآية: 31.
(3) سورة غافر، الآية: 28.
(4) ينظر الإيضاح، ص 117 ـ 118.

المفعول فإنه في مكانه الطبيعي، وغير ذلك.

ولهذا فإن دراسة النحويين للأشباه والنظائر في كلام العرب الذي قعدوا قواعدهم وفقه كان وصفاً للجمل العربية الاسمية والفعلية. فقالوا إن الاسمية تبدأ باسم يسمى المبتدأ ثم يأتي الخبر، وقد يتقدم الخبر على المبتدأ، ووضعوا له شروطاً. أما الفعلية فإنهم قالوا إنها تتكون في التركيب العادي من فعل وفاعل ثم مفعول. وقد تختلف هذه الرتب فيكون تركيب الجملة فعلاً فمفعولاً ففاعلاً، أو مفعولاً ففعلاً ففاعلاً، ولكنهم لم يتطرقوا إلى المعاني التي يفيدها التقديم أو التأخير، وإنما درسوا ذلك تحت اسم الرتبة في الجملة العربية. وإن كنا لا نعدم تفطن سيبويه إلى أن العرب كانوا يقدمون الشيء الذي يهمهم[1]. ولكن هذه الإشارة لم تدخل في حيز دراسة النحويين للتراكيب بعد ذلك، في حين استفاد البلاغيون من هذه الإشارة، فكانت محوراً لدراساتهم للتقديم والتأخير في الكلام العربي.

ولما كان الحديث في هذا البحث عن المعنى النحوي، وإدراك العلاقات السياقية في التركيب، فإنني رأيت أن أشير إلى التقديم والتأخير أو «الرتبة» عند النحويين، إذ أن إدراك المفسر للعلاقات والتفاعلات السياقية داخل النص بين الكلمات بعضها ببعض، أي بين الأفعال ومتعلقاتها التي قد تكون متقدمة عليها أو متأخرة عنها، وتفصلها عنها عدة كلمات، أو بين الأسماء بعضها ببعض، لابد أن يكون داخلاً في التفسير، لأنه بذلك يتحدد معنى يختلف بكثير عن المعنى الذي تؤديه الكلمات المكونة للتركيب بوضعها الذي لم يراع فيه علاقات الكلمات بعضها ببعض. والملاحظ على تناول النحويين للرتبة أو التقديم والتأخير في التفسير، أنه لا تحكمه قاعدة معينة، ولا يسير وفقاً لنظام معين، وإنما هو إدراك لعلاقات سياقية رأى المفسرون النحويون أن المعنى مبني عليها، وعليه فإنهم قالوا بأن في الكلام تقديماً وتأخيراً، فعلقوا الكلام المقدم

(1) الكتاب، 1/34.

والمؤخر بعضه ببعض، وحالوا صوغ الكلام في الآيات بناء على هذا التعليق، ولهذا فإن الرتبة بهذا الشكل يمكن عدها معنى نحوياً يضاف إلى بقية المعاني النحوية من فاعلية ومفعولية وجر وإضافة وغيرها.

التقديم والتأخير عند الأخفش:

يجري الأخفش في كتابه معاني القرآن على طريقة النحاة في تفسير القرآن الكريم. يحكم على آياته بأن فيها مقدماً ومؤخراً، ناظراً إلى المعنى وإلى علاقة الكلمات المكونة لها بعضها ببعض، ومؤكداً على ذلك في أكثر من موضع، وعادا ذلك سيراً على طريقة العرب في كلامها، لأن القرآن الكريم عربي نزل بلغة العرب متبعاً طرقها في الكلام والتعبير؛ ولهذا نجده يستشهد بأشعار للعرب على التقديم والتأخير، عادا إياهما معاني من المعاني التي عبر عنها القرآن الكريم.

من ذلك تفسيره لقوله تعالى: **﴿كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به﴾**[1] على التقديم والتأخير نظراً لأن المعنى يتطلب تعلق بعض الكلمات ببعض، وبهذا تتغير رتبة هذه الكلمات وفقاً لهذا التعلق، فرأى أن قوله تعالى: **﴿لتنذر به﴾** رتبته التقدم لأن قوله تعالى: **﴿أنزل إليك﴾** يتعلق به، لأن المعنى: أنزل إليك للإنذار به، وليكون نذيراً للناس، وعليه يكون قوله **﴿فلا يكن في صدرك حرج منه﴾** مؤخراً، بناء على أن الكتاب أنزل للإنذار، والمطلوب من الرسول ﷺ عدم الحرج منه مهما واجه في سبيل نشره من استهزاء ولامبالاة. وعليه فإن الترتيب في الآية: كتاب أنزل إليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه، ويكون الضمير في «منه» عائداً على الإنذار[2].

وقوله تعالى: **﴿اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون﴾**[3]، المعنى فيه على التقديم والتأخير. ولهذا أعاد صوغ الكلمات في

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 2.

(2) ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7/161، ومعاني الأخفش، 1/328.

(3) سورة النمل، الآية: 28.

الآية وفقاً لرتبة كل منها، والمعنى: فانظر ماذا يرجعون، ثم تول عنهم[1]. وذلك لأن المعنى يستدعي ذلك لأن معرفة ماذا يرجعون تحدث قبل التولي عنهم وليس بعده.

وقوله تعالـى: **﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا توحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر﴾**[2]، المعنى على التقديم والتأخير لأنه يرى أن المعنى على جعل الجار والمجرور والمعطوف «**بالبينات والزبر**»، يتعلقان بالفعل يوحي، وعليه تكون رتبتهما التقدم، ويكون قوله «**فاسألوا أهل**» مؤخراً على الاستئناف؛ لأن الوحي إلى الرسل عليهم السلام بالبينات والزبر، التي يدركها أهل الذكر الذين أمرنا بسؤالهم عند عدم العلم. والمعنى: ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحى إليهم بالبينات والزبر فاسألوا أهل الذكر[3].

وقوله تعالى: **﴿فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم﴾**[4]، رأي عند تفسيره أن الجار والمجرور «**من العلم**» متعلقان بقوله «**بالبينات**». والمعنى: فلما جاءتهم رسلهم بالبينات من العلم فرحوا بما عندهم[5]. لأن اللّه تعالى أيد رسله بالبينات الواضحات من العلم ليكون في رسالاتهم داعٍ إلى الإقناع، فتكون دافعاً قوياً إلى هداية الناس، ولأن جعله «**من العلم**» متعلقاً بالبينات يؤكد على أن الكفار ليس عندهم علم، لأنهم لو كانوا عالمين لما أصروا على شركهم.

وقوله: **﴿إذا السماء انشقت﴾**[6] جعل المعنى فيها على التقديم والتأخير، وجعل «**إذا**» ظرفاً للقاء جزاء الكدح في قوله تعالى: **﴿يأيها الإنسان إنك كادح**

---

(1) معاني القرآن، 2/468 و1/328.
(2) سورة النحل، الآية: 43 ـ 44.
(3) معاني القرآن، 1/328.
(4) سورة غافر، الآية: 83.
(5) معاني القرآن، 1/328 ـ 329.
(6) سورة الانشقاق، الآية: 1.

إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾[1]. والمعنى: يأيها الإنسان **إنك** كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه إذا السماء انشقت[2].

وقوله: **﴿قتل أصحاب الأخدود﴾**[3] أول المعنى فيه على وجهين: **الوجه الأول**: على جعل «**قتل**» جواباً للقسم على حذف لام التوكيد، والمعنى: والسماء ذات البروج لقتل أصحاب الأخدود. **والوجه الثاني**: على التقديم والتأخير على أن «**قتل أصحاب الأخدود**» جملة ابتدائية تقريرية خبرية، والقسم في قوله «**والسماء ذات البروج**» توكيد لها، والمعنى: قتل أصحاب الأخدود، والسماء ذات البروج[4].

واستشهد على أن التقديم والتأخير يردان كثيراً في كلام العرب، ولهذا يعدان معاني مطروقة عندهم؛ إذ يكتب الرجل «**أما بعد - حفظك اللّه وعافاك - فإني كتبت إليك**، إذ قوله «**فإني**» محمول على «**أما بعد**» والمعنى: أما بعد فإني، وبينهما كلام معترض. كما ورد في مثل قول الشاعر:

خَيْرٌ مِنَ الْقَوْمِ الْعُصَاةِ أَمِيرَهُمْ   يَا قَوْمِ فَاسْتَحْيُوا النِّسَاءُ الْجُلَّسُ

والمعنى: خير من القوم العصاة أميرهم: النساء الجلس، ياقومِ، فاستحيوا. وقول جرير:

الشَّمْسُ طَالِعَةٌ لَيْسَتْ بِكَاسِفَةٍ   تَبْكِي عَلَيْكَ نُجُومَ اللَّيْلِ وَالْقَمَرَا

والمعنى: الشمس طالعة لم تكسف نجوم الليل والقمر، لحزنها على عمرو. ذلك أن الشمس كلما طلعت كسفت القمر والنجوم، فلم تترك لها ضوءاً[5].

---

(1) سورة الانشقاق، الآية: 6.

(2) معاني القرآن، 2/472.

(3) سورة البروج، الآية: 4.

(4) معاني القرآن، 2/575.

(5) معاني القرآن، 1/328 ـ 329.

أثر المعنى النحوي
في إثبات المعاني الاعتزالية عند الأخفش

لقد كان الأخفش الأوسط معتزلياً شمرياً[1]، كما صرحت بذلك المصادر التي ترجمت له؛ فقد روى القفطي عن أبي حاتم قوله: «وكان الأخفش رجل سوء، قدرياً شمرياً، وهم صنف من القدرية نسبوا إلى أبي شمر، ولم يكن يغلو فيه[2]. «كما» كان يقول بالعدل. قال أبو العباس المبرد: أخبرني المازني قال: كان الأخفش أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل، وكان غلام أبي شمر، وكان على مذهبه»[3]. وروى أنه «كان أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل»[4]. وقد عده صاحب طبقات المعتزلة من النحاة القائلين بالعدل إلى جانب قطرب وسيبويه والخليل بن أحمد وغيرهم[5]، ولهذا من الطبيعي أن نجده يفسر القرآن الكريم وفقاً لما يذهب إليه المعتزلة أهل العدل.

العدل:

لقد أجمع المعتزلة على القول بالعدل، وهو أهم أصولهم الخمسة

---

(1) نسبة إلى أبي شمر الحنفي، وهو من المعتزلة وعده صاحب طبقات المعتزلة من أعلام الطبقة السادسة. وقال: إنه كان يخالف في شيء من الإرجاء، وكان يناظر وهو لا يتحرك منه شيء، ويرى كثرة الحركات عيباً. طبقات المعتزلة، ص 57.

(2) إنباه الرواة، ص 38، وطبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، ص 76.

(3) إنباه الرواة، ص 39.

(4) معجم الأدباء، 230/11.

(5) طبقات المعتزلة، ص 131.

وأولها. والعدل في اصطلاحهم من وصف اللّه تعالى، ويراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه[1]. وقد ذهب النظام والأسواري والجاحظ إلى أن اللّه تعالى: لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنم[2]. و«الأصلح في باب الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية، ولا ترجع بذلك إلى جنس مخصوص»[3].

وقد نفوا التشبيه عن اللّه تعالى، وأحالوا أن يوصف اللّه بصفة من صفات البشر. ولهذا أولوا الآيات التي ظاهرها يخالف نفي التشبيه، من ذلك أنهم أصروا على أن اللّه تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة[4]؛ لأنه ليس بجسم ولا مادة يمكن أن ترى وتحد بمكان معين.

وقد التزم الأخفش تأويل الآيات القرآنية التي تنافي ما يذهب إليه المعتزلة من أصول بما يتفق وهذه الأصول، مستغلاً معرفته باللغة وكلام العرب، وتبحره في النحو والقواعد النحوية. فنجده يقلب المعنى النحوي في الآية بحيث تؤيد أصلاً من أصول المعتزلة. فنراه يفسر قوله تعالى: **﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾**[5]، بما يؤيد أصلي التوحيد، والعدل عند المعتزلة، فيجعل **«قائماً»** حالاً من الضمير هو في قوله تعالى، أي: لا إله إلا هو

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل، 14/53.
(2) مذاهب الإسلاميين، 1/110.
(3) المغني في أبواب التوحيد والعدل، 14/61.
(4) الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ـ ت: هلموت ريتر ـ فرانز شتايز بقيسباتان ـ 1400هـ ـ 1980م ص 157 ـ ، والشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ـ الملل والنحل ـ ت: محمد سيد كيلاني، ج1 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1381هـ ـ 1961م45، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، 4/139 ـ 140.
(5) سورة آل عمران، الآية: 18.

قائماً بالقسط[1]، والقسط هو العدل. وقد استنكر الطبري ذلك التأويل، ويرى أن قائماً حال من اللّه تعالى في قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه...﴾ لأن الملائكة وأولي العلم معطوفون على اسم اللّهتعالى[2].

ويتصل بالعدل قول المعتزل أن اللّه تعالى لا يخلق أعمال البشر، بل هم الذين يخلقونها. ولهذا يستحقون الثواب والعقاب عليها، ولهذا أول الأخفش قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾[3]، الذي يدل ظاهره على أن الإنسان لا يفعل إلا ما يشاؤه اللّه، فقدر الأخفش فعلاً محذوفاً بعد أداة الاستثناء، والمعنى: لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن تقول إن شاء اللّه[4]. وبهذا التقدير تنتفىشبهة إضافة الأفعال إلى اللّه تعالى.

وعند تعرضه للآيات التي ينافي ظاهرها نفي التشبيه عن اللّه تعالى، نجده يقدر محذوفاً ويحكم بالزيادة حتى يثبت أن اللّه ليس بجسم ولا يشبع البشر في أي صفة من صفاتهم، فيرى عند تفسير قوله تعالى: ﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾[5] أن هناك مضافاً محذوفاً يصح أن يتجلى للجبل، وليس اللّه تعالى الذي هو ليس بجسم يتجلى، والتقدير: تجلى أمره، كقول الناس: برز فلان لفلان، والمعنى: برز جنده[6].

وكذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث﴾[7] يقدر مضافاً محذوفاً، والمعنى: فأتاهم أمره، وعلى قول بعضهم[8] فآتاهم بمدة بدل الهمزة

(1) معاني القرآن، 1/213.
(2) الطبري، 6/270 ـ 271، طبع دار المعارف.
(3) سورة الكهف، الآية: 23 ـ 24.
(4) معاني القرآن، 2/429.
(5) سورة الأعراف، الآية: 143.
(6) معاني القرآن، 1/336.
(7) سورة الحشر، الآية: 2.
(8) ذكر النسفي أنها قراءة شاذة ولم يذكر من قرأ بها، 4/239.

على الألف يقدر مفعولاً به محذوفاً والمعنى: فآتاهم اللَّه العذاب، على قولك: أتى هو وآتيته، كما تقول: ذهب وأذهبته»[1].

وكذا فسر قوله تعالى: ﴿**إلا أن يأتيهم الله**﴾[2] على حذف مضاف والتقدير: إلا أن يأتيهم أمره، أي أمر اللَّه، وذلك «لأن الله تبارك وتعالى لا يزول، كما يقول: «قد خشينا أن تأتينا بنو أمية» وإنما يعني «حكمهم»[3].

وفي إطار نفي التشبيه يفسر الأخفش قوله تعالى: ﴿**ووجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[4] بتقدير مجرور محذوف حتى ينفي رؤية اللَّه تعالى، والمعنى: إلى ما يأتيهم من نعمه ورزقه ناظرة، أو تنظر في رزقها وما يأتيها من اللَّه، يجعل «**إلى**» بمعنى «**من**»، وتقدير جار ومجرور محذوفين يتعلق به الفعل ناظرة ويكون معمولاً له، هذا، ويضمّن النظر معنى الانتظار، كقول القائل «**والله ما أنظر إلا اللَّه وإليك**»، أي أنتظر ما عند اللَّه وما عندك. ومعنى الآية على هذا التضمين ما عند اللَّه منتظرة[5]، بتقدير مضاف ومضاف إليه محذوفين «**ما عند**» وجعل «**إلى**» زائدة.

ويقول في موضع آخر معلقاً على هذه الآية: «ولو كان نظر البصر كما يقول بعض الناس كان في الآية التي بعدها بيان ذلك، ألا ترى أنه قال: ﴿**ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة**﴾[6]، ولم يقل ووجوه لا تنظر ولا ترى. وقوله: «**تظن أن يفعل بها فاقرة**» يدل «**الظن**» ههنا على أن النظر ثم الثقة باللَّه وحسن اليقين، ولا يدل على ما قالوا: وكيف يكون ذلك واللَّه يقول ﴿**لا**

---

(1) معاني القرآن، 2/238.
(2) سورة البقرة، الآية: 210.
(3) معاني القرآن، 1/183.
(4) سورة القيامة، الآية: 22 ـ 23.
(5) معاني القرآن، 2/558.
(6) سورة القيامة، الآية: 24 ـ 25.

تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[1]»[2].

ويصر على نفي الرؤية عند تفسير قوله تعالى: **﴿لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾**[3]، فيضمّن ينظر معنى «**ينيل**» استناداً إلى قولك للرجل: «**ما تنظر إلي**» إذا كان لا ينيلك شيئاً؛ فيقدر مفعولاً به لأن الفعل أنال متعد، والمعنى لا ينيلهم شيئاً يوم القيامة[4].

وضَمَّن خشينا معنى كرهنا في قوله تعالى: **﴿فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفرا﴾**[5]، لأن اللّه لا يخشى، وهو في بعض القراءات «**فخاف ربك**» وهو مثل «**خفت الرجلين أن يقولا**» وهو لا يخاف من ذلك أكثر من أنه يكرهه لهما»[6].

ويسند الاستواء في قوله تعالى: **﴿استوى إلى السماء﴾**[7] إلى فعل اللّه وليس للّه تعالى، فيقول: «لم يكن من اللّه تبارك وتعالى لتحول ولكنه يعني: فعله كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يوليهم ثم تحول إلى أهل الشام «إنما يريد: تحول فعله»[8]. ويضمّن الفعل استوى معنى الفعل علا أي قدر في قوله **﴿على العرش استوى﴾**[9] فيقول: «علا ومعنى علا: قدر ولم يزل قادراً ولكن أخبر بقدرته»[10].

وقدر رافضو التشبيه عن اللّه تعالى مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: **﴿الله**

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 103.
(2) معاني القرآن، 1/330.
(3) سورة آل عمران، الآية: 77.
(4) معاني الفرآن، 1/223.
(5) سورة الكهف، الآية: 80.
(6) معاني القرآن، 2/432.
(7) سورة البقرة، الآية: 29.
(8) معاني القرآن، 1/62.
(9) سورة طه، الآية: 5.
(10) معاني القرآن، 2/445.

نـور السمـوات والأرض مثـل نـوره﴾[1] والمعنـى: اللّـه ذو نـور السمـوات والأرض[2]. وكأن الأخفش يذهب إلى ذلك لأنه قدر مضافاً محذوفاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿ مثل نـوره كمشكاة فيها مصبـاح ﴾[3]، فقال « فـ « المصبـاح » في المعنى: أن مثل ما أنار من الحق في بيانه كمثل المشكاة. ليس للّه مثل تبارك وتعالى»[4].

ونفياً للتشبيه عن اللّه تعالى رأى أن الكاف في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[5] زائدة. والمعنى: «ليس مثله شيء» لأنه ليس للّه مثل»[6]. وكأنه يرى أن حكمه بزيادة الكاف ليس بدعاً من عنده إذ استشهد بقول الشاعر:

فَصُيِّـروا مِثْـلَ كَعَصْـفٍ مَـأْكُـولِ

والتقدير: صيروا مثل عصف، والكاف: زائدة، وقول الشاعر:

وَصَـالِيَـاتٍ كَكَمَـا يُـؤَثْفَيْـنْ

فإحدى الكافين زائدة[7].

وتنزيهاً للّه تعالى عن الشك الذي هو من صفة الإنسان، فسر قوله تعالى: ﴿وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون﴾[8] مقدراً الظرف عند وجاعلاً الجار والمجرور والتمييز متعلقين به، وكذا الفعل يزيدون متعلقاً به، والتقدير أرسلناه إلى مائة ألف عند الناس أو يزيدون عند الناس، لأن اللّه لا يشك[9].

---

(1) سورة النور، الآية: 35.
(2) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، 18/92 بهامش تفسير الطبري.
(3) سورة النور، الآية: 35.
(4) معاني القرآن، 2/457.
(5) سورة الشورى، الآية: 11.
(6) معاني القرآن، 1/329.
(7) معاني القرآن، 1/329 ـ 330.
(8) سورة الصافات، الآية: 147.
(9) معاني القرآن، 1/34 ـ 35.

وقد كان أبو شمر القدري المرجىء الذي يرى الأخفش رأيه كما صرحت بذلك المصادر التي ترجمت له يرى أنه: «ليست كل خصلة من خصال الإيمان إيماناً، ولا بعض إيمان، فإذا اجتمعت كانت كلها إيماناً[1] »[2]. وتوكيداً على ذلك فسر قوله تعالى: **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم* التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾**[3]، جاعلاً التائبون وما بعده خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هم، والجملة من المبتدأ والخبر تفسيرية للمؤمنين في قوله تعالى «**إن الله اشترى من المؤمنين**»[4] كأنه قيل من المؤمنون؟ فقيل: هم التائبون العابدون. . . أي أن الجملة الاسمية خبرها متعدد لفظاً، ومعنى لا يجوز أن يخبر بأحد الأخبار دون الآخر، لأن المبتدأ محتاج لبيان أمره إلى الأخبار جميعها[5]. وبهذا نعرف أن المؤمن عند الأخفش

---

(1) بالإضافة إلى ذلك كان يرى أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى، وبما جاء من عنده مما اجتمعت عليه الأمة، كالصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، ونحو ذلك، وأن الإيمان هو المحبة والخضوع له بالقلب والإقرار بأنه واحد ليس كمثله شيء، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء عليهم السلام، فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة. والإقرار بما جاءوا به من عند الله غير داخل في الإيمان الأصلي. وشرط في خصال الإيمان معرفة العدل يريد به القدر خيره وشره من العبد، من غير أن يضاف إلى الباري تعالى منه شيء، وكان لا يقول لمن فسق من موافقيه في القدر إنه فاسق مطلقاً، لكنه كان يقول: إنه فاسق في كذا». ينظر الفرق بين الفرق، 206، والملل والنحل، 1/145، ومقالات الإسلاميين، ص 134 ـ 135.

(2) الملل والنحل، 1/145، ومقالات الإسلاميين، الأشعري، ص 134.

(3) سورة التوبة، الآية: 111 ـ 112.

(4) معاني القرآن، 1/366.

(5) الخضري، حاشية الخضري، 1/109.

القدري المرجىء لا بد أن يجمع هذه الصفات جميعها ليكون مؤمناً، وإذا نقصت إحداها لا يكون كذلك.

وعلى ذلك فالجملتان مرتبطتان. يقول أبو حيان «وقالت فرقة هذه الصفات شرط في المجاهد، والآيتان مرتبطتان فلا يدخل في المبايعة إلا المؤمنون الذي هم على هذه الأوصاف، ويبذلون أنفسهم في سبيل اللّه. وسأل الضحاك رجل عن قوله تعالى: ﴿إن الله اشترى﴾ الآية، وقال: لأحملن على المشركين فأقاتل حتى أقتل. فقال الضحاك: ويلك أين الشرط التائبون العابدون... الآية. وهذا القول فيه حرج وتضييق»[1]. وقد ذهب أصحاب هذا الرأي أيضاً إلى أن «التائبون خبر مبتدأ محذوف تقديره هم التائبون، والمعنى الذين بايعوا اللّه هم التائبون، فيكون صفة مقطوعة للمدح. واستدلوا على هذا بقراءة أبي وعبداللّه والأعمش لهذه الآية بالجر من التائبين إلى الحافظين نصباً على المدح، وذهبوا أيضاً إلى أن هذه الصفات المجرورة صفة للمؤمنين، كما جوزوا أن يكون التائبون بدلاً من الضمير في يقاتلون[2].

كما ذهب فريق من المفسرين إلى أن هذه الآية تحوي أوصافاً للكملة من المؤمنين ذكرها اللّه تعالى ليستبق إلى التحلي بها عباد اللّه. وعندهم أن هذه الآية مستقلة بنفسها ولا علاقة لها بالآية التي قبلها «إن الله اشترى»، والتي لم يشترط فيها سوى الإيمان، فيندرج فيها كل مؤمن قاتل في سبيل اللّه، وإن لم تكن فيه هذه الصفات؛ وعليه جوزوا أن يكون «التائبون» مبتدأ وخبره العابدون وما بعده خبر بعد خبر، كما جوزوا أن يكون خبره الآمرون بالمعروف، وجوز الزجاج أن يكون التائبون مبتدأ وما بعده كذلك، والخبر محذوف وتقديره «من

---

(1) البحر، 5/103، وينظر تفسير الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 8/271.

(2) البحر، 5/103 ـ 104، حاشية الجمل على الجلالين، 2/321، والتفسير الكبير للرازي، 16/202، والكشاف، 2/59 ـ 60، طبعة مصطفى الحلبي، والإملاء، 2/23، والنسفي، 2/147، والطبري، 14/500، طبع دار المعارف.

أهل الجنة أيضاً وإن لم يجاهد». وعلى ذلك يكون معنى هذه الآية مستقلاً عن معنى التي قبلها، ويكون الوعد بالجنة لجميع المؤمنين، وإن لم يجاهدوا. أما على التأويل الأول فإن الوعد بالجنة للمؤمنين المجاهدين الجامعين لهذه الصفات(1).

---

(1) البحر، 5/103، والكشاف، 2/59 ـ 60 طبع الحلبي، والرازي، 16/202، والقرطبي، 8/271، والنسفي، 2/147 والإملاء، 2/23، ومعاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/523.

المبحث الخامس

التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الفراء في كتابه «معاني القرآن»

التقدير في ضوء المعنى في معاني القرآن لفراء

تقدير المبتدأ:

كثيراً ما يقدر الفراء في الآيات القرآنية مبتدأ محذوفاً، عندما يجد اسماً مرفوعاً، ناظراً إلى المعنى والقاعدة النحوية، فيقدر المبتدأ حسب ما يقتضيه السياق الكلامي، وهنا نجد أن الداعي إلى تقديره هو المعنى في أكثر الأحيان، إلا أنه يخضع للقاعدة النحوية التي تنص على أنه لا بد لكل مرفوع من رافع، مما جعل هنا نوعاً من التداخل بين المعنى والقاعدة، يصعب معه فصل الواحد عن الآخر.

من ذلك أنه:

قدر مبتدأ محذوفاً في قوله تعالى: **﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات﴾**[1]، والمعنى: لا تقولوا: هم أموات بل هم أحياء، لأن الرفع في أموات بإضمار رافع وهو الضمير «هم» الذي ساعدت قرينة الصيغة على تقديره، وهي الاسم الموصول «من» والخبر «أموات» الذي جاء على صيغة الجمع، ولذا سهل أن يكون تقدير المحذوف الضمير «هم» الدال على الجمع، وكذا قرينة الإعراب وهي الرفع في «أموات» التي لا يجوز غيرها هنا، لوقوع هذه اللفظة بعد فعل القول. وذلك لأن القول لا يقع على الأسماء، أظهرت وصوفها أو لم تظهر، لأن هذه الأسماء ليست في معنى القول، وعليه فإن «أموات» ليست في

---

(1) سورة البقرة، الآية: 154.

معنى القول، وإنما يجوز إعمال القول في مثل قول القائل: قلت: خيراً وقلت: شراً، لأن الخير والشر قول أو في معنى القول، والمعنى: قلت: كلاماً حسناً أو قبيحاً[1]. ولذا كان الموصول «من» وفعل القول والرفع قرائن متضافرة ساعدت على تقدير المحذوف[2].

كذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿**سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم**﴾[3]، وكذا خمسة وسبعة، لأن هذه المرفوعات ليست في معنى القول، ولذا لابد من تقدير مبتدأ، والمعنى: هم ثلاثة وهم خمسة. أما في قوله تعالى: ﴿**ويقولون طاعة**﴾[4] فإن منطق القاعدة النحوية يجيز عنده الرفع والنصب، مع أن الاسم واقع بعد القول، استناداً إلى كلام العرب الذين ينطقون مثل ذلك بالنصب والرفع، فيقولون عندما يقال لهم: لابد لكم من الغزو في الشتاء والصيف، سمع وطاعة، والمعنى: منا السمع والطاعة، ولو نصب على: نسمع سمعاً ونطيع طاعة كان صواباً[5].

واستناداً إلى القاعدة النحوية يقدر مبتدأ محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**صم بكم عمي فهم لا يعقلون**﴾[6]، والمعنى: كأنك قلت: هو أصم فلا يسمع، وهو أخرس فلا يتكلم. والرفع هو الوجه عند الفراء لأنه خبر مستأنف، وجوز النصب على الشتم والذم والحال، وذلك لأن العرب تنصب على ذلك، ولمجيء ذلك في قراءة عبدالله بن مسعود بالنصب في قوله تعالى: ﴿**وتركهم في ظلمات لا يبصرون صماً بكماً عمياً**﴾[7]، وإذا كان الداعي إلى تقدير المبتدأ

---

(1) معاني القرآن، 1/93.
(2) الفراء ـ معاني القرآن، 1/93.
(3) سورة الكهف، الآية: 22.
(4) سورة النساء، الآية: 81.
(5) معاني القرآن، 1/93.
(6) سورة البقرة، الآية: 171.
(7) معاني القرآن، 1/100، وينظر، 1/16.

في الآيات السابقة القاعدة النحوية، فإنه في قوله تعالى: ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾[1] يقدر مبتدأ محذوفاً بداع من المعنى في الآية، وذلك لأن كون المعنى في الآية أمراً عاماً فيمن فعل ويراد به من لم يفعل، والمعنى: الأمر فيها على هذا، أي الأمر اتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[3]، الأمر فيهما تقدير مبتدأين بدعوى من قرينة الرفع التي تدل على أن هذه أمور عامة، فكأن القائل قد قال: من فعل هذا فعليه هذا[4]. والمعنى: فالأمر جزاء مثل ما قتل من النعم، وفي الأخرى: فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.

تقدير الفعل في ضوء المعنى:

يقدر الفراء الفعل في بعض الآيات التي فسرها، وذلك عندما يجد اسماً منصوباً يستدعي ناصباً، وعندما يجد تقديره ضرورياً لخدمة المعنى في الآية محل التقدير.

ففي قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾[5]، يؤول قراءة عاصم بن أبي النجود بنصب غشاوة على تقدير فعل، والمعنى: وجعل على أبصارهم غشاوة؛ لأن المعنى يقتضي أن يكون التقدير كذلك، فالختم على قلوبهم وسمعهم والغشاوة موضوعة على أبصارهم أو مجعولة عليها. وقد ساعد على هذا التقدير قرينة النصب، التي حتمت أن يكون الفعل المقدر متعدياً بنفسه، كما أن مجيء الفعل «جعل» ناصباً للغشاوة في غير

---

(1) سورة البقرة، الآية: 178.
(2) سورة المائدة، الآية: 95.
(3) سورة البقرة، الآية: 229.
(4) معاني القرآن، 1/109 و1/112.
(5) سورة البقرة، الآية: 7.

هذه الآية كان دليلاً على تقديره ناصباً لها في هذه الآية، كما في قوله تعالى: **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة﴾**[1]، وعليه فإن الحذف من الكلام عند الفراء لا يجوز إلا إذا تقدم دليل على تقديره[2] ويصر الفراء على وجود الدليل على المحذوف حتى يصح الحذف، أي وجود القرينة التي تساعد على فهم المعنى وتقدير المحذوف. وعلى هذا فسر قوله تعالى: **﴿يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين﴾**[3]. يرفع الحور استناداً إلى أن الحور لايطاف بهن، ولذا فإن المعنى: دعا إلى تقدير خبر يفي بهذا الغرض، والمعنى: وعندهم حور عين، أو مع ذلك حور عين. أما الجر فإنه أوله استناداً إلى أن الحور والفاكهة واللحم لا يطاف بهن، إنما يطاف بالخمر وحدها. والجر بإتباع الآخر الأول، وذلك كقول الشاعر:

علفتُها تِبْناً وماءً بارداً حَتَّى شَتَتْ هَمَّالَةً عَيْنَاهَا

والمعنى: وسقيتها ماءً بارداً، لأن الماء لا يعلف وإنما يُسقى.

وإصراراً منه على ضرورة وضوح المعنى رفض الحذف عند عدم وجود القرينة الدالة عليه، وعند عدم تقدم الدليل الذي يساعد على تقديره. فالحذف عند الفراء لا يجوز إلا إذا تقدم دليل يساعد على تقدير المحذوف، وإلا لايصح الحذف، لأن الهدف من الكلام الإفهام، وعندما ينعدم الإفهام تنعدم قيمة الكلام. ولهذا فوجود القرائن الدالة على المحذوف، والمساعدة على الفهم أمر ضروري. وعليه فإننا نجده يخرج الكثير من الآيات استناداً إلى القرائن الموجودة في النص. من ذلك قوله تعالى: **﴿اضرب بعصاك الحجر فانفجرت**

---

(1) سورة الجاثية، الآية: 23.

(2) معاني القرآن، 1/13 ـ 14.

(3) سورة الواقعة، الآية: 17 ـ 23.

منه اثنتا عشرة عينا﴾[1]. والمعنى: فضرب فانفجرت. لأن قوله فانفجرت يدل على أنه قد ضرب، فكان هذا الذكر قرينة على تقدير الفعل. وكذا في قوله تعالى: ﴿أن أضرب بعصاك البحر فانفلق﴾[2]. قوله انفلق دليل على أنه ضرب فكان المعنى: فضرب فانفلق. ومثل هذا الكلام أن تقول: أنا الذي أمرتك بالتجارة فاكتسبت الأموال، والمعنى: فتجرت فاكتسبت، لأن قوله فاكتسبت قرينة تدل على أنه قد تجر، فسهل فهم المعنى، وبالتالي سهل التقدير[3].

وفي قوله تعالى: ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾[4]. المعنى على تقدير فعل، والمعنى: واذكروا إذ أنتم، أو إذ كنتم، وذلك لتقدم ذكر الفعل اذكروا في أول الكلام، ومجيء إذ والواو مردودة على ذلك، كما أن كثرة ورود الفعل اذكروا مع إذ في كثير من الآيات القرآنية قرينة على تقديره في هذه الآية، كما في قوله تعالى: ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾[6]. ولو لم يذكر الفعل اذكروا في هاتين الآيتين لقدر، لأنه ذكر في الآيات السابقة، ولكون إذ والواو قرينة على تقديره.

وهنا لابد من التأكيد على أن الفراء قدر الفعل «اذكروا» لوروده قبل ذلك، ولوجود الواو قرينة على تقديره، وقد أكد على أنه عند عدم ذكر الواو يجب ذكر الفعل متقدماً أو متأخراً كقولك: ذكرتك إذ احتجت إليك، أو إذ احتجت إليك ذكرتك[7].

والمعنى دليل على تقدير الفعل في قوله تعالى: ﴿قل العفوَ﴾[8]،

(1) سورة البقرة، الآية: 60.
(2) سورة الشعراء، الآية: 63.
(3) معاني القرآن، 1/40 ـ 41.
(4) سورة البقرة، الآية: 72.
(5) سورة الأنفال، الآية: 26.
(6) سورة الأعراف، الآية: 86.
(7) معاني القرآن، 1/35.
(8) سورة البقرة، الآية: 219.

والمعنى، قل: ينفقون العفو، لتقدم ذكر الفعل «ينفقون» فكان قرينة على التقدير في قوله تعالى: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون﴾.

وكذا في قوله تعالى: ﴿إلا بحبل من الله﴾[1]، كان المعنى دليلاً على تقدير الفعل محذوفاً والمعنى: إلا أن يعتصموا بحبل من اللّه، وذلك لأن المعنى يفرض هذا التقدير، لأنه رأي أن الاستثناء متصل، وأن قوله تعالى: ﴿ضربت عليهم الذلة أين ماثقفوا﴾ عالق بهم، إلا أن يعتصموا بحبل من اللّه، وكأنه يرى أن اعتصامهم بحبل اللّه هو المخلص لهم من هذه الذلة. وقد عد إضمار الفعل ليس بدعاً مستدلاً بإضماره في قول الشاعر:

رَأَتْنِي بَحَبْلَيْهَا فَصَدَّتْ مَخَافَةً وَفِي الْحَبْلِ رَوْعَاءُ الْفُؤَادِ فَرُوقُ

والمعنى: رأتني أقبلت بحبليها، وقول الشاعر:

حَنَتْنِي حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى كَـأَنِّـي خَـاتِـلٌ أَدْنُـو لِصَيْـدِ
قَرِيبُ الْخَطْوِ يَحْسَبُ مَنْ رَآنِي وَلَسْـتُ مُقَيَّـداً أَنِّـي بِقَيْـدِ

والمعنى: أني مقيد بقيد[2]. في حين رأى القرطبي أن الاستثناء منقطع ليس من الأول، والمعنى: لكنهم يعتصمون بحبل من اللّه[3]. وفي قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾[4]. يقدر فعلاً محذوفاً بداع من المعنى، وبدلالة الفعل المذكور كقرينة على التقدير، والمعنى: فأجمعوا أمركم وادعوا شركاءكم. وذلك لأن الفعل «أجمعوا» الرباعي لا يصح أن يكون ناصباً للشركاء، لأنه مخصوص بالمعاني وليس بالأعيان «أو بالناس»، ولهذا كان لابد من تقدير «ادعوا» حتى يصح المعنى في الآية، ولولا تقدم الفعل «أجمعوا» لما صح تقدير «ادعوا»، وذلك كما في قول الشاعر:

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 112.
(2) معاني القرآن، 1/230.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4/174.
(4) سورة يونس، الآية: 71.

وَرَأَيْتُ زَوْجَكِ فِي الْوَغَى   مُتَقَلِّداً سَيْفاً وَرُمْحاً

والمعنى: متقلداً سيفاً وحاملاً رمحاً، وصح حذف الناصب لأن كلا منهما سلاح، فدل المذكور على المحذوف[1]. كما أن المعنى لا يستقيم بجعل «رمحاً» معطوفاً على «سيفاً»، لأن الرمح لا يتقلد، وإنما يحمل، ولهذا كان لابد من التقدير.

وفسر المعنى في قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾[2] على تقدير الفعل «يكن». والمعنى: ما يكن بكم من نعمة فمن اللّه، لأن المعنى في الآية على الجزاء، والجزاء لابد له من فعل مجزوم، وإن لم يظهر فهو مقدر، والمعنى على ذلك، ولهذا يعد التركيب الكلامي في الآية قرينة على تقدير الفعل، كما في قول الشاعر:

إِنِ الْعَقْلُ فِي أَمْوَالِنَا لاَ نَضِقْ بِهِ   ذِرَاعاً وَإِنْ صَبْراً فَنَعْرِفُ لِلصَّبْرِ

والمعنى: إن يكن، فحذفت[3].

تقدير المضاف في ضوء المعنى:

كثيراً ما يجنح الفراء إلى تقدير مضاف محذوف في بعض الآيات القرآنية التي يرى أن فيها مضافاً محذوفاً، ناظراً إلى المعنى في الآية محل التقدير أحياناً، وبدعوى من المعنى الاعتزالي أحياناً أخرى. وسنشير إلى ذلك عند كلامنا عن أثر المعنى النحوي في إثبات أصول المعتزلة. وهنا تلعب قرينة التضام دوراً هاماً لاستلزام أحد العنصرين التحليليين النحويين عنصراً آخر، وهنا يسمى التضام التلازم كما يقول تمام حسان[4]؛ ذلك

---

(1) معاني القرآن، 1/473.

(2) سورة النحل، الآية: 53.

(3) معاني القرآن، 2/104 ـ 105.

(4) تمام حسان ـ اللغة العربية معناها ومبناها، ص 217.

لأن المضاف والمضاف إليه يستلزم أحدهما الآخر ولا يستقيم المعنى إلا بتقدير المحذوف الذي لا يحذف إلا عند وجود قرينة تدل عليه وتسهل تقديره[1].

ففي قوله تعالى: ﴿**وأُشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم**﴾[2] يقدر مضافاً محذوفاً يصح أن يشرب، والمعنى: وأشربوا في قلوبهم حب العجل بكفرهم، لأن العجل لا يشرب، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها**﴾[3]. والمعنى: اسأل أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا ينطقان. وبالتالي فهما لا يسألان، فكان تقدير المضاف ضرورياً خدمة للمعنى. وهذا كما في قول الشاعر:

حَسِبْتُ بُغَامَ رَاحِلَتِي عَنَاقاً   وَمَا هِيَ وَيْبَ غَيْرِكَ بِالْعَنَاقِ

والمعنى: حسبت بغام راحلتي بغام عناق، وذلك لأن ذكر البغام أولاً سهل تقدير المضاف المحذوف.

وكذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**ولكن البر من آمن بالله**﴾[4] على تقدير مضاف محذوف، والمعنى: ولكن البر بر من فعل هذه الأفعال التي وصفها اللَّه تعالى، فليس المقصود أن البر فاعلو هذه الأفاعيل كما هو ظاهر. لأن البر أمر معنوي دال على أفعال الخير كلها، وليس على فاعليها، ولهذا كان ذكر البر أولاً قرينة على تقديره ثانياً. وهذا كما في قول العرب: إذا سرك أن تنظر إلى السخاء انظر إلى هرم أو إلى حاتم، والمعنى: فانظر إلى سخاء هرم أو إلى سخاء حاتم. فكان ذكر أسماء المعروفين بالسخاء قرينة على تقدير المحذوف. وكقول الشاعر:

يَقُولُونَ جَاهِدْ يَا جَمِيلُ بِغَزْوَةٍ   وَإِنَّ جِهَاداً طَيِّئٌ وَقِتَالُهَا

---

(1) المرجع السابق، ص 218.
(2) سورة البقرة، الآية: 93.
(3) سورة يوسف، الآية: 82.
(4) سورة البقرة، الآية: 177.

والمعنى: وإن جهاداً جهاد طيء وقتالها، لأن ذكر طيء المعروفة بالجهاد قرينة على تقدير المحذوف، ولهذا جاز الحذف[1]، وسهل تقدير المضاف المحذوف الذي استلزمه المعنى في كل ما سبق، فكان ذكره ضرورياً، لأن المضاف لا يستطيع أن يفي بالمعنى بدون ذكره، فكان الاستلزام قرينة مهمة على فهم المعنى وعلى تقدير المحذوف.

تقدير حروف الجر في ضوء المعنى:

حذف حروف الجر هو ما يُسمى عند النحويين النصب على نزع الخافض، وقد خرج الفراء المعنى في آيات كثيرة على حذف الخافض، بعد أن يقدره حسب المعنى في الآية محل التقدير. وهنا نجد أن هناك تداخلاً بين المعنى والقاعدة النحوية في تقدير الخافض، ذلك لأن قرينة **الصيغة** في الآية محل التقدير وهي **الفعل** غالباً، يقتضي أن يكون متعدياً بحرف، وذلك استناداً إلى قاعدة اللزوم والتعدي التي وضعها النحويون. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن المعنى في الآية هو المعول عليه في تقدير الحرف المحذوف.

ففي قوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلاً**﴾[2] يقدر الحرف «من» محذوفاً، والمعنى: واختار موسى من قومه سبعين رجلاً. وذلك لأن الفعل **اختار** يتعدى إلى مفعول واحد، فكان قرينة على كون المعنى على تقدير حرف جر محذوف قبل «**قومه**» كما أن قوله «**سبعين رجلاً**»، وهو مفعول الفعل قرينة على تقدير الحرف من الذي يفيد التبعيض، لأن كونه عدداً جعل الذهن يتطرق إلى كون موسى لم يختر قومه كلهم، بل اختار منهم سبعين فقط. كما في قول الشاعر:

فَقُلْتُ لَهُ اخْتَرْهَا قَلُوصاً سَمِينَةً ... وَنَاباً عَلَيْنَا مِثْلَ نَابِكَ فِي الْجِبَا
فَقَامَ إِلَيْهَا حَبْتَرٌ بِسِلَاحِهِ ... فَلِلَّهِ عَيْنَا حَبْتَرٍ أَيَّمَا فَتَى

---

(1) معاني القرآن، 1/61 ـ 62.

(2) سورة الأعراف، الآية: 155.

والتقدير: فقلت له اختر منها قلوصاً سمينة.

وكقول الراجز:

تَحْـتَ الَّـذِي اخْتَـارَ لَـهُ اللَّـهُ الشُّجَـر

والمعنى: تحت الذي اختار له اللّه من الشجر[1].

وفي قوله تعالى: ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون﴾[2]، يقدر حرف الباء واللام، مجوزاً أن يكون المعنى على تقدير أحدهما، والمعنى على التعليل وأنهم استحقوا ما فعل بهم لعدم إيمانهم، كما جوز أن يكون المعنى: حقت كلمة ربك... بأنهم لا يؤمنون، وكأنه يرى أن المعنى أن كلمة ربك حقت على الذين فسقوا في حال كونهم لا يؤمنون، أي غير مؤمنين، ولهذا قدر حرف الباء محذوفاً للتوصل إلى هذا المعنى، استناداً إلى قرينة الصيغة في الآية، وهي كون همزة «أن» مفتوحة، وذلك يكسبها معنى نحوياً له دور في المعنى العام في الآية[3].

وكذا في قوله تعالى: ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه﴾[4] يقدر مفعولاً محذوفاً للفعل، ويقدر حرف الباء محذوفاً معتمداً على معنى الاستعانة الذي يفيده حرف الباء خدمة للمعنى، واستناداً إلى قرينة الصيغة وهي الفعل «يخوف» الذي يتعدى بنفسه، والمعنى: الشيطان يخوفكم بأوليائه، أي مستعيناً بهم، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿لينذر بأساً شديداً﴾[5]. والمعنى: لينذركم بأساً شديداً، لأن البأس لا ينذر وإنما ينذر به، وهذا المعنى اكتسب من تقدير حرف الباء الذي يفيد الاستعانة. وهنا نجده قدر مفعولاً محذوفاً ناظراً إلى

(1) معاني القرآن، 1/395، وينظر معاني الحروف، ص 97.
(2) سورة يونس، الآية: 23.
(3) معاني القرآن، 1/463، ومعاني الحروف، ص 36.
(4) سورة آل عمران، الآية: 175.
(5) سورة الكهف، الآية: 2.

المعنى وإلى قرينة الصيغة، وهي الفعل المتعدي الذي لابد أن يذكر له مفعول[1].

والمعنى في قوله تعالى: ﴿ولا يجرمنك شنآن قوم أن صدوكم﴾[2] على التعليل، وبالتالي يستلزم الأمر تقدير حرف **اللام** محذوفاً، لأنه يفيد هذا المعنى، والمعنى: ولا يجرمنكم شنآن قوم لأن صدوكم. وقد جوز كسر همزة إن على معنى الجزاء[3].

وهو بهذا يجوّز قراءة أبي عمرو وابن كثير، وقد نقل القرطبي اعتراض علماء النحو والحديث والنظر نقلاً عن النحاس، وذلك بسبب المعنى الذي ينجم عنها وذلك لأن: «الآية نزلت عام الفتح سنة ثمان، وكان المشركون صدوا المسلمين عام الحديبية سنة ست، فالصد كان قبل الآية، وإذا قرىء بالكسر لم يجز أن يكون إلا بعده، كما تقول: لا تعط فلاناً شيئاً إن قاتلك، فهذا لا يكون إلا للمستقبل، وإن فتحت كان للماضي، فوجب على هذا ألا يجوز إلا «أن صدوكم»، وأيضاً فلو لم يصح هذا الحديث لكان الفتح واجباً، لأن قوله «لايحلوا شعائر الله»، إلى آخر الآية يدل على أن مكة كانت في أيديهم، وأنهم لا ينهون عن هذا إلا وهم قادرون على الصد عن البيت الحرام، فوجب من هذا فتح «أن» لأن لما مضى»[4]. والفراء بتجويزه كسر همزة إن على الجزاء إنما يوافق على أنه لا مانع أن يكون المراد بالآية المستقبل، أي إذا وقع هذا الصد في المسقبل خاصة أن نزول الآية عام ثمان للهجرة، أي بعد صد المشركين المسلمين عن مكة بعامين، أي أن هذا الصد انتهى ومضى، وعليه فإن الكسر يعالج وقوع هذا الأمر في المستقبل، وبالتالي فإن الفراء بتجويزه الكسر والفتح في «أن» يرسخ كون القرآن صالحاً لعلاج المشاكل في الماضي والحاضر

---

(1) الفراء ـ معاني القرآن، 1/248.

(2) سورة المائدة، الآية: 3.

(3) الفراء ـ معاني القرآن، 1/300.

(4) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 6/46.

والمستقبل، ومرسخاً لكون القراءات القرآنية تتسع لمعان كثيرة خدمة للمسلمين.

وكذا المعنى في قوله تعالى: **﴿وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولدا﴾**[1] على تقدير لام التعليل محذوفة؛ لأن المعنى على أن: دعوتهم للرحمن ولداً علة هد الجبال، والمعنى: وتخر الجبال هدا لأن دعوا للرحمن ولدا[2].

وقوله تعالى: **﴿وامرأة مؤمنة أن وهبت نفسها للنبي﴾**[3] المعنى فيه على تقدير «في» محذوفة. والمعنى: لا جناح عليه أن ينكحها في أن وهبت نفسها، أي لا جناح عليه في هبتها نفسها[4]. وهنا نجده يقدر «في» محذوفاً لأنه رأي أن المعنى على فتح همزة إن[5]، وذلك لأنه رأى أن الأمر يخص امرأة واحدة وهبت نفسها للنبي ﷺ، وعليه يكون التقدير لا جناح علي في هبتها، وكأنه يرى أن هبتها وعاء لعدم الحرج من الزواج بها، ولهذا قدر الحرف «في» الذي يحمل هذا المعنى، في حين نجد بعض المفسرين جعلوا المعنى فيها على تقدير لام التعليل والمعنى: لا جناح عليه، لأن وهبت نفسها، وكأن كونها حلالاً لهبتها نفسها، وكأنه بذلك يستجيد المعنى فيها دون المعنى في قراءة الجمهور بكسر «إن» التي تدل على أن المعنى في الآية يخص كل امرأة كانت، تهب نفسها للرسول ﷺ[6]، على الشرط.

تقدير المبتدأ والخبر في ضوء المعنى:

لقد خرج الفراء المعنى في بعض الآيات على تقدير المبتدأ والخبر محذوفين، وذلك لأن المعنى في الآيات يتطلب ذلك، لأن المبتدأ والخبر

---

(1) سورة مريم، الآية: 90 ـ 91.

(2) معاني القرآن، 2/173.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 50.

(4) معاني القرآن، 2/345.

(5) «أن وهبت» قراءة أبي والحسن والشعبي وعيسى وسلام» (ينظر البحر، 7/242، والقرطبي، 14/209)».

(6) البحر المحيط، 7/242، والقرطبي، 14/209 ـ 210.

متلازمان في الجملة الاسمية، ويتطلب أحدهما الآخر، ويستلزم وجوده حتى يكتمل المعنى المنوط بالتركيب إعطاؤه. ففي قوله تعالى: ﴿**يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا**﴾[1]، جوز في قوله «**متاع**» النصب[2]، وخبر بغيكم قوله تعالى: ﴿**على أنفسكم**﴾. كما جوز فيه الرفع على الاستئناف، والمعنى على تقدير مبتدأ محذوف. والمعنى: ذلك متاع الحياة الدنيا، ومثله المعنى في قوله تعالى: ﴿**لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ**﴾[3]. أي ذلك بلاغ[4]. وذلك لأنه رأى أن قوله تعالى: ﴿**على أنفسكم**﴾ خبر «**بغيكم**». والمعنى: إنما فسادكم راجع عليكم، وأن ذلك متاع الحياة الدنيا، أي عقوبته تعجل لصاحبه في الدنيا. كما يقال: البغي مصرعة، وقد جوز النحاس فيما روى القرطبي: أن متاع الحياة الدنيا «**خبر بغيكم**»، و«**على أنفسكم**» مفعول معنى فعل البغي، وعليه يكون المعنى: إنما بغي بعضكم على بعض متاع الحياة الدنيا[5].

وفي قوله تعالى: ﴿**لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ**﴾[6]. رأى أن الوقف على قوله «**نهار**» و«**بلاغ**» والاستئناف بـ «**ذلك بلاغ**» عليه يكون المعنى: أن ذلك اللبث بلاغ، وقد ذهب بعض المفسرين إلى تقدير الضمير «**هو**» مبتدأ محذوفاً للخبر «**بلاغ**» وعده ضميراً للقرآن الكريم، والمعنى: هذا القرآن بلاغ، بدليل قوله تعالى: ﴿**هذا بلاغ للناس ولينذروا به**﴾[7]. وقوله: ﴿**إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين**[8]﴾[9].

---

(1) سورة يونس، الآية: 23.
(2) النصب قراءة ابن أبي إسحاق «القرطبي، 8/326».
(3) سورة الأحقاف، الآية: 35.
(4) معاني القرآن، 1/461.
(5) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 8/326.
(6) سورة الأحقاف، الآية: 35.
(7) سورة إبراهيم، الآية: 52.
(8) سورة الأنبياء، الآية: 106.
(9) الجامع لأحكام القرآن، 16/222.

وقوله تعالى: ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها﴾[1]. خرجه على تقدير الخبر، والمعنى: فلهم جزاء سيئة بمثلها، كما في قوله تعالى: ﴿ففدية من صيام﴾[2]. وقوله: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾[3]. والمعنى: فعليه صيام ثلاثة، وعليه فدية، ويصح رفع الجزاء بقوله ﴿بمثلها﴾ ولكن المعنى على تقدير الخبر[4].

ففي قوله تعالى: ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها﴾ جوز أن يكون الجزاء مرفوعاً بمثلها، ولكنه يريد أن يكون المعنى متعلقاً بالذين كسبوا السيئات، جزاؤهم أن يعاقبوا بمثل ما كسبوا، وكذا قدر الضمير هم مجروراً باللام التي أظنها تدل على الملكية في هذه الآية، وكأن اكتسابهم السيئات يجعلهم مالكين الجزاء عليها، وعليه فإن المعنى: فلهم جزاء سيئة بمثلها.

وكذا في قوله تعالى: ﴿ففدية من صيام﴾ و﴿فصيام ثلاثة أيام﴾، رأى أن المعنى على استلزام وقوع المسند على المسند إليه، ولهذا قدر فعليه خبراً للمبتدأ في الآيتين، وكانت قرينة التضام الإيجابي قرينة قوية على التقدير، كما كان المعنى في الآيات دليلاً على تقدير نوعية الخبر.

التقديم والتأخير «الرتبة»:

لقد حكم الفراء على بعض الآيات القرآنية بأن الكلام فيها مقدم محله التأخير، أو مؤخر محله التقديم، ناظراً إلى المعنى النحوي واستعمالات العرب في كلامها. وهذا يدخل ضمن بحث النحويين في الرتبة النحوية، ومراعاتها للتوصل إلى فهم المعنى النحوي، والتوصل بالتالي إلى فهم المعنى في الآية. ولهذا نجده يفسر المعنى في بعض الآيات على تقديم المؤخر وتأخير المقدم.

---

(1) سورة يونس، الآية: 27.

(2) سورة البقرة، الآية: 169.

(3) سورة البقرة، الآية: 146.

(4) معاني القرآن، 1/461.

من ذلك أنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾[1]. رأى أن قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا فيكم﴾ جواب مقدم لقوله تعالى: ﴿فاذكروني أذكركم﴾ فيقول: «وفيها وجه آخر: تجعلها من صلة ماقبلها لقوله: «أذكركم» ألا ترى أنه قد جعل لقوله «اذكروني» جواباً مجزوماً، فكان في ذلك دليل على أن الكاف التي في كما لما قبلها، لأنك تقول في الكلام: كما أحسنت فأحسن، ولا تحتاج إلى أن تشترط لـ «أحسن» لأن الكاف شرط، معناه افعل كما فعلت. وهو في العربية أنفذ من الوجه الأول مما جاء به التفسير. وهو صواب بمنزلة جزاء يكون له جوابان، مثل قولك: إذا أتاك فلان فأته ترضه، فقد صارت «فأته» و«ترضه» جوابين»[2].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما﴾[3] يقول: إن كسر همزة «إن» في الآية على الابتداء وجعلها منقطعة مما قبلها. أما المعنى مع فتحها فعلى سبيل الجزاء «الشرط» على أن فيها تقديماً وتأخيراً: «فصار الجزاء وجوابه كالكلمة الواحدة ومعناه ـ والله أعلم ـ استشهدوا امرأتين مكان الرجل كيما تذكر الذاكرة الناسية إن نسيت، فلما تقدم الجزاء اتصل بما قبله، وصار جوابه مردوداً عليه، ومثله في الكلام قولك: «إنه ليعجبني أن يسأل السائل فيعطي». فالذي يعجبك الإعطاء إن يسأل، ولا يعجبك المسألة ولا الافتقار. ومثله: استظهرت بخمسة أجمال أن يسقط مسلم فأحمله، إنما استظهرت بها لتحمل الساقط، لا لأن يسقط مسلم، فهذا دليل على التقديم والتأخير. ومثله في كتاب الله «ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا»[4] ألا ترى أن المعنى: لولا أن يقولوا إن

---

(1) سورة البقرة، الآية: 150 ـ 151.
(2) معاني القرآن، 1/92.
(3) سورة البقرة، الآية: 282.
(4) سورة القصص، الآية: 47.

أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم: هلا أرسلت إلينا رسولا. فهذا مذهب بين»[1].

إن رتبة فعل الشرط التقدم على جواب الشرط في الجملة الشرطية، وهي رتبة محفوظة غالباً، ولكن الفراء لاحظ عند تفسيره لهذه الآية أن هذه الرتبة قد خولفت، ولهذا فسر المعنى على التقديم والتأخير، والمعنى: أن تذكر الذاكرة الناسية إن خلت أو إن نسيت، لأن اتخاذ الشهداء من أجل التذكير لا الإضلال، قياساً على قولك: إنه ليعجبني أن يسأل السائل فيعطى. إذ المعنى على التقديم والتأخير، والمعنى: يعجبني أن يعطى السائل إن سأل. لأن المسألة لا يمكن أن تكون محلاً للإعجاب. وقياساً على قوله تعالى: **﴿لولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا﴾**. والمعنى: لولا أن يقولوا إن أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم هلا أرسلت إلينا رسولا، إذ أن المعنى فيها على ملاحظة الرتبة في الألفاظ المكونة للآية، فالفعل «**يقولوا**» رتبته بعد أداة التحضيض لولا، وحدوثه متعلق بحدوث الشرط في قوله «**إن أصابتهم مصيبة**».

وقوله تعالى: **﴿حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر﴾**[2] فسره على التقديم والتأخير، والمعنى: حتى إذا تنازعتم في الأمر فشلتم. **والواو** معناها السقوط لوقوعها في خبر «**حتى إذا**»[3]. فهنا يلاحظ أن رتبة الفعل «**تنازعتم**» التقدم على أنه فعل الشرط، ورتبة الفعل «**فشلتم**» التأخر وإن كان مقدماً على أنه جواب الشرط، لأنه يرى أن التنازع هو سبب الفشل، واستبعد العطف في الآية عندما حكم بزيادة الواو.

وكذا قوله تعالى: **﴿إذ قال الله ياعيسى إني متوفيك ورافعك إلي﴾**[4]. والمعنى فيه: إني رافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا، ومتوفيك بعد إنزالي

---

(1) معاني القرآن، 1/184.
(2) سورة آل عمران، الآية: 152.
(3) معاني القرآن، 1/238.
(4) سورة آل عمران، الآية: 55.

إياكِ في الدنيا. وجوز أن تكون الآية على ظاهرها بدون تقدير التقديم والتأخير على أن معنى متوفيك قابضك، كما تقول: توفيت مالي من فلان، قبضته من فلان، فيكون التوفي على: أخذه ورفعه إليه من غير موت[1]. فهنا يفسر المعنى تبعاً للمعنى في قوله: «متوفيك»، فإذا كان معنى متوفيك: مميتك، فإن المعنى على التقديم والتأخير: إني رافعك إليّ ومطهرك ومتوفيك بعد إنزالي إياكَ في الدنيا، لأنه يرى أن اللّه رفعه حياً وطهره ثم توفاه بعد إنزاله في الدنيا. وإذا كان معنى التوفي القبض من غير موت تكون الآية على ظاهرها.

وكذلك خرج المعنى على ذلك في قوله تعالى: ﴿**فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا**﴾[2].

إذ رأى أن «في الحياة الدنيا» مؤخر معناه التقديم لأنه متعلق بالفعل تعجبك والمعنى: لاتعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا، إنما يريد اللّه ليعذبهم بها في الآخرة. وجوز أن تكون «الحياة الدنيا» غير منوي بها التقديم، والمعنى إنما يريد اللّه ليعذبهم بالإنفاق كرهاً ليعذبهم بذلك في الدنيا[3].

لقد أعاد الفراء في كل ما سبق صوغ الكلمات المكونة للآيات الكريمة بما يوافق المعنى النحوي، وبالتالي المعنى العام في الآيات محل التفسير. وقد توسع الفراء في ذلك كثيراً خدمة للمعنى والمعنى النحوي.

---

(1) معاني القرآن، 1/219.
(2) سورة براءة، الآية: 55.
(3) معاني القرآن، 1/442.

الزيادة في معاني القرآن. الفراء

أولاً ـ زيادة الحروف:

لقد أكثر الفراء من القول بالزيادة عند تأويله بعض الآيات القرآنية ناظراً إلى المعنى النحوي الذي يربط الألفاظ في الآيات، ومُحكّماً القاعدة النحوية في أكثر الأحيان، مع التوكيد على أنه لم يتطرق إلى المعنى الذي يؤديه الزائد في الآية محل الحكم بالزيادة، سواء أكان الزائد فعلاً أم حرفاً.

من ذلك أن القاعدة النحوية التي وضعها النحويون تقتضي وجود جار لكل مجرور، ولهذا حكم بزيادة «ما» في قوله تعالى: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾**[1] فتكون «رحمة» مجرورة بالباء، وصاغ لذلك قاعدة تقول: إن «العرب تجعل «ما» صلة في المعرفة والنكرة واحداً»[2]. واستشهد على زيادة «ما» في الآية بزيادتها في قوله تعالى: **﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾**[3]. والمعنى فيها: فبنقضهم، وفي قوله تعالى: **﴿عما قليل ليصبحن نادمين﴾**[4]. والمعنى عن قليل[5]، وعليه يكون «نقضهم وقليل» مجرورين بالحرف.

وقد وجه النصب في بعوضة في قوله تعالى: **﴿إن الله لا يستحي أن يضرب**

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 159.

(2) معاني القرآن، 1/244.

(3) سورة النساء، الآية: 155، وسورة المائدة، الآية: 13.

(4) سورة المؤمنون، الآية: 40.

(5) معاني القرآن، 1/244.

مثلاً مابعوضة فما فوقها﴾[1] على ثلاثة أوجه، أحدها: أن تكون «ما» زائدة وتكون «بعوضة» مفعولاً أول مؤخراً ليضرب، واستشهد على كونها زائدة في هذه الآية بزيادتها في قوله تعالى: **﴿عما قليل ليصبحن نادمين﴾**[2]. وحكم بزيادتها في قوله تعالى: **﴿مما خطيئاتهم﴾**[3]. والمعنى: من خطيئاتهم ما أغرقوا. وقرر أن «العرب تجعل ما صلة فيما ينوي به مذهب الجزاء»[4]. كزيادتها في قوله تعالى: **﴿أياً ما تدعو فله الأسماء الحسنى﴾**[5][6].

لقد قرر الفراء أن العرب تجعل ما زائدة في النظم الذي يراد به مذهب الجزاء، ولكنه لم يشر إلى المعنى الذي تفيده «ما» في ذلك النظم. وهو في كل الأحكام التي حكم فيها بزيادة حرف أو غيره لم يشر إلى المعنى الذي يؤديه الزائد في التركيب، وكان جل اهتمامه مركزاً على المعنى النحوي وتفاعل الألفاظ بعضها مع بعض، وكأنه يرى أن اللفظ الذي لا عمل له في المعنى النحوي في النظم زائد.

زيادة الأفعال والمعنى في معاني الفراء:

كما حكم الفراء بزيادة الحروف، حكم بزيادة بعض الأفعال، ناظراً إلى المعنى المعتزلي والقاعدة النحوية التي تتحكم في المفسر النحوي. فعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿قال موسى أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا﴾**[7]. بدأ بسؤال عن إدخال ألف الاستفهام في قوله تعالى: **﴿أسحر هذا﴾**، مع أن القول كان خبراً بغير ألف الاستفهام. وأجاب عن ذلك بقوله: «قد يكون هذا من قولهم

---

(1) سورة البقرة، الآية: 26.
(2) معاني القرآن، 1/21.
(3) سورة نوح، الآية: 25.
(4) معاني القرآن، 3/189.
(5) سورة الإسراء، الآية: 110.
(6) معاني القرآن، 3/189.
(7) سورة يونس، الآية: 77.

على أنه سحر عندهم، وإن استفهموا، كما ترى الرجل تأتيه الجائزة فيقول: أحق هذا؟ وهو يعلم أنه حق لا شك فيه. فهذا وجه، ويكون أن تزيد الألف في قولهم، وإن كانوا لم يقولوها، فيخرج الكلام على لفظه وإن كانوا لم يتكلموا به، كما يقول الرجل: فلان أعلم منك، فيقول المتكلم: أقلت أحد أعلم بذا مني، كأنه هو القائل: أأحد أعلم بهذا مني..»[1]. وهنا يذكر توجيهين لدخول ألف الاستفهام على قوله **«أسحر هذا»**:

الأول: أن المعنى على التقرير مع وجود ألف الاستفهام، أي أن القائل يقرر أمراً وإن استفهم.

والثاني: أن المعنى على زيادة ألف الاستفهام. وذلك لأنه يرى أن قوله **«أسحر هذا»** مقول قول للفعل **«أتقولون»**، ويستمر في تخريج هذه الآية فيقرر أن الفعل **«أتقولون»** زائد فيقول: «ويكون على أن تجعل القول بمنزلة الصلة لأنه فضل في الكلام؛ ألا ترى أنك تقول للرجل: أتقول عندك مال؟ فيكفيك من قوله أن تقول: ألك مال؟ فالمعنى قائم ظهر القول أو لم يظهر»[2].

لقد حكم بزيادة الفعل وعده فضله في الكلام وصلة، وصنع مثالاً يصح فيه دخول الفعل **«تقول»** وعدمه، وقاس عليه الفعل في الآية، والذي دفعه إلى ذلك هو وجود علامتين للاستفهام في الآية، لكن الأمر في الآية يختلف عنه في المثال؛ إذ أن المثال صح فيه دخول الفعل وعدمه، لأن القائل يسأل المخاطب سؤالاً يتعلق به شخصياً، ولذا صح حذف الفعل عند المخاطبة، فجاز أن يقول ألك مال؟، أما في الآية فلا يصح القول بزيادة الفعل، لأن موسى عليه السلام يتساءل عن قولهم للحق **«سحر هذا»**، بدليل أنه حدد بقوله **«لما جاءكم»**، ولو

---

(1) معاني القرآن، 1/ 474.

(2) معاني القرآن، 1/ 474، وإبراهيم عبدالله رفيدة ـ النحو وكتب التفسير ـ ج1 ـ ط2 ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1394و،ر، 1984م، ص 247.

لم يكن الفعل موجوداً لذهب الذهن إلى أن موسى عليه هو الذي قال للحق لما جاء القوم «**أسحر هذا**»، أي يكون التركيب على هذا الشكل: قال موسى للحق لما جاءكم أسحر هذا وتفقد الآية معنى الاستنكار المفهوم من قول موسى ذلك؟ وعليه فإن المعنى في الآية على تقدير مقول قول محذوف للفعل أتقولون، دل عليه المذكور، والمعنى: أتقولون للحق لما جاءكم هذا سحر؟ أسحر هذا؟ أي أن قوله تعالى: أسحر هذا؟ من قول موسى وهو على الاستئناف، ويؤكد ذلك أن الوقف في رواية قالون على قوله تعالى: ﴿**لما جاءكم**﴾. وقوله قوله تعالى: ﴿**أسحر هذا؟**﴾، كما يؤكده تجويز حفص الوقف على قوله ﴿**لما جاءكم**﴾ وإن جوز الوصل. وذلك لأن المعنى: أن المخاطبين قرروا أن الحق سحر فقالوا: هذا سحر ولم يستفهموا، والاستفهام إنما هو من قبل موسى، وقد ذهب العكبري إلى أن المعنى في هذه الآية على تقدير مقول قول محذوف للفعل أتقولون، والمعنى: أتقولون له هو سحر، وأن قوله ﴿**أسحر هذا؟**﴾ على الاستئناف[1]. وأنا أميل إلى تقدير هذا سحر لدلالة قوله أسحر هذا عليه، ولأن القوم أشاروا إلى الحق، ولهذا قالوا: هذا سحر ولم يتكلموا، عن غائب عنهم ليقولوا: هو سحر.

ولهذا يكون المذكور في الآية دليلاً على تقدير المحذوف، وحلاً لمشكلة وجود علامتين للاستفهام في الآية، وخلاصاً من القول بالزيادة التي جوزها الفراء، تخلصاً من وجود هاتين العلامتين، وذلك لأن قوله بزيادة الفعل في الآية واضح، ولا يحتاج إلى التدليل عليه. وفي هذا رد على من أنكر قول الفراء بزيادته، والذي رأى أن قوله هذا إنما أراد به «أن يقرب مسألة دخول همزتي الاستفهام في الآية الكريمة «**أتقولون. . . أسحر هذا**»، وقد استغنى عن ذكر الفعل في «**أسحر هذا**» لوضوح أنه مقول القول، وهكذا في كل موطن كانت الجملة فيه مقول القول، فلنا أن نذكر الفعل أو لا نذكره، وخاصة إذا كانت تلك الجملة محكية عن قائل، فذكره لا يعني أنه زائد، وإنما يمكن أن يستغنى

(1) إملاء ما من به الرحمن، 2/31.

عنه، ويدل عليه المعنى»[1]. فالواضح أنه يرى أن قوله تعالى: ﴿أسحر هذا﴾ مقول قول الفعل أتقولون، وأنه محكي عن قوم موسى عليه السلام، ولذا صح ذكر الفعل وعدمه، لأن ذلك يصح، خاصة إذا كانت الجملة محكية عن قائل، فذكر الفعل لا يعني أنه زائد مع إمكان الاستغناء عنه، لدلالة المعنى عليه، وقد بينا أنه كلام مستأنف، وأن مقول قول الفعل أتقولون محذوف، تقديره «هذا سحر»، وعليه فإنه لامعنى لأن يكون قوله «أسحر هذا»، مقول الفعل أتقولون، لوجود الهمزتين اللتين أثارتا كل هذا الجدل، ولأن قوم موسى لا يتساءلون وإنما يقررون.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يأيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾[2]. يحكم بزيادة الفعل «ارجعي» فيقول: «تقول لهم الملائكة إذا أعطوا كتبهم بأيمانهم «ارجعي إلى ربك»، وقد يكون أن يقولوا لهم هذا القول: ينوون: ارجعوا من الدنيا إلى هذا المرجع. وأنت تقول للرجل: ممن أنت؟ فيقول: مضري. فتقول: كن تميمياً، أو قيسياً، أي أنت من أحد هذين، فيكون «كن» صلة. كذلك الرجوع يكون صلة، لأنه قد صار إلى القيامة، فكأن الأمر بمعنى الخبر، كأنه قال: أيتها النفس أنت راضية مرضية»[3].

لقد حكم بزيادة الفعل ومتعلقه من الجار والمجرور، وقدر مبتدأ محذوفاً جعل خبره راضية مرضية، والذي دعاه إلى هذا ـ واللَّه أعلم ـ عقيدة المعتزلة التي ترفض تشبيه اللَّه بالخلق وتجسيمه، وبما أن الحال حال قيامه وثواب وعقاب، وقوله تعالى: ﴿ارجعي إلى ربك﴾ يقتضي رؤية اللَّه تعالى ووقوفاً عليه، وبالتالي الحكم بتجسيمه وتشبيهه بالبشر. حكم بزيادة الفعل ومتعلقه حتى يبعد هذه الشبهة، بدليل أنه قال: وقد يكون أن يقولوا لهم هذا القول ينوون،

(1) كاظم إبراهيم كاظم ـ «مقال بعنوان الصلة في القرآن الكريم»، مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ليبيا ـ العدد التاسع ـ 1992م ص 379.
(2) سورة الفجر، الآية: 27 ـ 28.
(3) معاني القرآن، 3/363.

ارجعوا من الدينا إلى هذا المرجع، فجعل الفعل «ارجع» متعلقاً بـ «من الدنيا» وليس بـ «إلى ربك»، والله أعلم.

وقد اختلف المفسرون حول: متى يقال للنفس الآمنة المطمئنة ﴿ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾؟. فذهب بعضهم إلى أن هذا يقال لها عند الموت، وذهبوا إلى أن الآية على ظاهرها، والرب هو الله، والمعنى: ارجعي إلى الله، إلى حيث لامالك سواه، مع تجويزهم أن يكون المعنى على تقدير مضاف محذوف، والمعنى: ارجعي إلى ثوابه، أي إلى ثواب ربك[1].

في حين ذهب مفسرون آخرون إلى أن ذلك يقال لها عند البعث. والرب يعني الصاحب. وإلى هذا ذهب الطبري وابن عباس وعكرمة وعطاء، والمعنى: ارجعي إلى صاحبك وجسدك، أي أن الله عند البعث يأمر الأرواح بأن ترجع إلى أصحابها[2]. وفي هذا دلالة على أن المعنى المعجمي له دور فعال في اتجاه المعنى في التركيب النحوي. وقد ذهب الزمخشري إلى أن ذلك يقال لها: إما عند الموت، وإما عند البعث، وإما عند دخول الجنة. والمعنى على تقدير مضاف محذوف يصح الرجوع إليه، ولفظ الرب على ظاهره يعني الله تعالى، والمعنى: ارجعي إلى موعد ربك[3]. وتبعه النسفي والمعنى عنده: ارجعي إلى موعد ربك، أو إلى ثواب ربك[4]. كما ذهب الحسن إلى تقدير مضاف محذوف، والمعنى: ارجعي إلى ثواب ربك وكرامته[5]. وذلك نفياً للتشبيه عن

---

(1) النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي - غرائب القرآن ورغائب الفرقان - بهامش تفسير الطبري، ج30، المجلد 12، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق - مصر - 1329هـ، ص 91.

(2) تفسير الطبري - ج30، المجلد 12، المطبعة الأميرية، ببولاق مصر 1329هـ، ص 123، وتفسير القرطبي 20/58.

(3) الزمخشري - الكشاف، 4/752.

(4) تفسير النسفي - لأبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، ج4 - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، ص 357.

(5) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن، 20/58.

اللَّه تعالى. وعليه يكون معنى الرب عند هؤلاء على ظاهره، أي معناه اللَّه تعالى، وبتقدير المضاف المحذوف عندهم انتفت شبهة تجسيم اللَّه تعالى وتشبيهه، لأنهم يمثلون وجهة نظر المفسرين المعتزلة الذين يؤولون الآيات التي ينافي ظاهرها ما يذهبون إليه من معتقدات.

ولكن أحداً من المفسرين لم يقل بالزيادة في الآية الكريمة، خلافاً للفراء الذي يتضح من كلامه ذلك. كما أن تأويل الآية بهذا الشكل عند المفسرين الذين يؤمنون بعقيدة المعتزلة يؤيد ما ذهبت إليه من أن الواضح من كلام الفراء أنه يرى زيادة الفعل ارجعي ومتعلقه، نفياً للتشبيه عن اللَّه تعالى. وفي هذا رد على من أنكر أن المراد من القول بالصلة والفضلة في كلام الفراء في هذه الآية الزيادة لأنه: «ليس في كل موطن اصطلح فيه الفراء مصطلح «**صلة**» أراد به الزائد، فقد أطلقه على النعت وغيره، كما هو في قوله تعالى: ﴿**إن الله لايستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة**﴾[1]. فقد أجاز أن تعرب «**ما**» نكرة، وبعوضة نعتاً لـ «**ما**». قال: وتجعل «**ما**» اسماً، و«**بعوضة**» صلة، فتعربها بتعريب «ما»، وذلك جائز في «من» و«**ما**» لأنهما يكونان معرفة في حال، ونكرة في حال.

وكذا القول في هذه الآية «**ياأيتها**»، فإنه أراد أن يقرب معنى الجملة الطلبية بما تفيده الجملة الخبرية. دليلنا في ذلك قوله «**فكأن الأمر بمعنى الخبر**». والأمر الآخر هو أن «**راضية مرضية**» متعلقان بالفعل «**ارجعي**»، ولو كان الفعل والفاعل زائدين، لكانت الزيادة حاصلة فيما يتعلق بالفعل أيضاً، وهذا لم يصرح به الفراء، وإنما فسر الجملة الطلبية بقوله «**أنت راضية مرضية**» أي: أفادت الإخبار وليس هناك زيادة في الآية»[2].

وهنا لم يذكر المراد من الصلة في الآية، لأنه إذا أراد أن الفراء يريد

(1) سورة البقرة، الآية: 26.

(2) كاظم إبراهيم كاظم ـ «مقال بعنوان الصلة في القرآن الكريم» مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد التاسع، ص 380.

بالصلة معنى النعت كما هو واضح من استشهاده، فالسؤال هو أن هذا الفعل نعت لأي شيء؟ كما أن استشهاده بقول الفراء في هذه الآية «فكأن الأمر بمعنى الخبر»، دليل عليه لا له. لأن الفراء قال ذلك بعد أن حكم بزيادة الفعل وعده صلة في الكلام. وبذلك تمكن من أن يقول ذلك لأنه يعرف أن المعنى مع عدم الحكم بزيادة الفعل لا يمكن أن يكون إلا أمراً، فلا يمكن أن يكون إلا أن النفس المطمئنة قيل لها ذلك يوم القيامة، وعليه يكون اللَّه تعالى مرئياً، وهذا لا يمكن عنده، بدليل أنه قدر متعلقاً محذوفاً للفعل ارجعي، قبل أن يحكم بزيادته، ليبعد هذه الشبهة، والمعنى: ارجعوا من الدنيا إلى هذا المرجع، أي إلى الرضا. وعليه فإن قوله «أن الأمر بمعنى الخبر» استنتاج وصل إليه الفراء بعد حكمه بزيادة الفعل «**ارجعي**»، لأنه قبل أن يحكم بذلك قدر المتعلق سالف الذكر. إذن المعنى مع وجود الفعل عند الفراء على تقدير متعلق محذوف، غير المتعلق الموجود في الآية وهو «**إلى ربك**»، ومع القول بزيادة الفعل على الخبر.

والأمر الآخر أن الفراء لم يحكم بزيادة الفاعل كما ذهب إلى ذلك صاحب المقال، وإنما حكم بزيادة الفعل فقط. وعليه فإن قوله: «**راضية مرضية**»، حال من الفاعل الذي لم يحكم بزيادته، ولما انفصل الضمير الفاعل، الذي هو ياء المخاطبة عن الفعل، وحل محله ضمير الرفع المنفصل، الذي أصبح بعد الحكم بزيادة الفعل مبتدأ، كان لا بد أن يرتفع الحال ليصبح خبراً عن المبتدأ، وإن صح بقاء النصب. وبهذا يكون قول الفراء بزيادة الفعل واضحاً ولا يحتاج إلى دليل، وذلك لأن سيطرة المذهب الديني على المفسر تجعل التنبؤ بما يقوله، تفسيراً لكتاب اللَّه تعالى، أمراً صعباً. كما أن معرفة عقيدة المفسر قبل الشروع في الحكم على تفسيره أمر لابد منه، لأن الجهل بعقيدة المفسر يُفوِّت على القارىء الكثير من المعاني التي يريدها المفسر في بعض الآيات التي ينافي ظاهرها ما يذهب إليه.

زيادة كان عند الفراء:

أكد النحويون على أن كان تزاد بين شيئين متلازمين، أي بين المبتدأ

والخبر، والفعل والفاعل، وبعد حرف الجر، وبين الصفة والموصوف[1]. وأكدوا على أنها لا تزاد في أول الكلام، لأن «تقديم الشيء يدل على فرط العناية به. وزيادتها تدل على إلغائها، وقلة الاحتفال بها. وهذا مناف للتقديم»[2]. كما أن كان تزاد من أجل توكيد مضمون الكلام ولا شيء غير ذلك. ولذا فإن الكلام يستغني عنها. ولا ينقص معناه إذا حذفت. ولذا فإن كان تتجرد من الحدث الذي يكون في الفعل، وتصبح غير عاملة في الجملة المزيدة فيها، فلا يكون لها اسم أو فاعل أو خبر، ووجودها مقتصر على توكيد مضمون الجملة والدلالة على الزمن الماضي[3].

ولقد ذهب الفراء إلى الحكم بزيادة كان في بعض الآيات القرآنية، مخالفاً هذه الشروط التي وضعها النحويون، من ذلك قوله تعالى: **﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم﴾**[4][5]. والمعنى على كون «يريد» فعل الشرط وجوابه «نوف» إليهم. خلافاً للأخفش[6]، والزجاج[7]، وسيبويه[8] الذين رأوا أن كان في موضع جزم ونوف جوابها.

وكما حكم بزيادة كان في قوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾**[9]. والمعنى: أنتم خير أمة، وذلك قياساً على زيادتها عنده في قوله تعالى: **﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾**[10]. والمعنى: اذكروا إذ أنتم قليل،

(1) المتبع في شرح اللمع، 1/269، وحسن: عباس ـ النحو الوافي، 1/579.
(2) المتبع، 1/269.
(3) المتبع، 1/269، والنحو الوافي، 1/579 ـ 580.
(4) سورة هود، الآية: 15.
(5) معاني القرآن، 2/5 ـ 6.
(6) الأخفش ـ معاني القرآن، 1/567.
(7) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 9/13.
(8) الكتاب، 3/68.
(9) سورة آل عمران، الآية: 110.
(10) سورة الأعراف، الآية: 86.

بدليل قوله تعالى: **﴿وواذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض﴾**[1] بدون كان. ولهذا فإن حذف كان وذكرها سواء[2]. وقد رد ابن جني والعكبري زيادتها في مثل هذا الموضع، لوقوعها في أول الكلام، لأن المقدم يدل على العناية به، والزيادة تعني الإلغاء وعدم العناية. وهذا مناف لغرض التقديم[3].

لقد حكم الفراء بزيادة **كان** فيما تقدم، ولم يذكر الغرض من هذه الزيادة. ولكنني أجزم بأن ذلك الحكم كان استناداً إلى المعنى في الآيات الكريمة. وذلك لأنه رأى أن الفعل **كان** دال على الزمن الماضي، وعلى ذلك يكون المعنى: من كان يريد الحياة الدنيا... نوف إليهم، أي أن «**نوف**» كان جواباً لمن كان يريد الحياة الدنيا في الزمن الماضي **فقط**، وأن ذلك ليس جواباً لمن أراد الحياة الدنيا في الحاضر أو المستقبل.

وكذا الأمر في قوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾**، الفعل **كان** يدل على الزمن الماضي، وعليه يكون المعنى أن أمة المسلمين خير أمة في الزمن الماضي فقط، وهذا يأباه الفراء الذي يرى أنها خير أمة في الماضي والحاضر والمستقبل. وعليه فإن خير معبر عن هذا المعنى الجملة الاسمية التي تدل على الاستمرار بدون التقيد بزمن معين، والمعنى: أنتم خير أمة، واستند على زيادتها في رأيه في قوله تعالى: **﴿اذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾** بدليل قوله تعالى: **﴿إذ أنتم قليل مستضعفون﴾**، كأنه يرى أن المخاطبين عددهم قليل دائماً، وإن ظنوا غير ذلك، إذ أن كثرتهم من عند اللّه تعالى، الذي كثرهم بعد قلة، وقواهم بعد ضعف، مهما عدوا أنفسهم غير ذلك. فهو لا يريد كون ذلك خطاباً للمسلمين في زمن معين، بل في كل زمن؛ لأن القرآن صالح لكل زمان ومكان. وعليه فإن الجملة الاسمية في رأيه خير معبر عن ذلك، فيكون المعنى:

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 26.

(2) معاني القرآن، 1/229.

(3) المتبع في شرح اللمع، 1/269. والخصائص 1/290 وص 316.

اذكروا إذ أنتم قليل فكثركم. وإن أضيفت إلى ظرف ماض «إذ»، إلا أن تجردها من الدلالة الزمنية يساعد على كون المعنى غير مقيد بزمن معين، وزيادة كان في مثل هذه الآية محمول على المعنى في قوله تعالى: **﴿اذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض﴾** بدون كان.

والملاحظ أن الفراء حكم بزيادة كان، مع أنها دالة على حدث، بدلالة العمل في الآيات التي حكم بزيادتها فيها، غير ناظر إلى الشروط التي وضعها النحويون، الذين اشترطوا لكونها زائدة عدم دلالتها على الحدث وتجردها منه. ولكن الفراء لا يهتم بشيء قدر اهتمامه بالمعنى في الآيات التي يفسرها، مستخدماً سلطته النحوية في القول بالزيادة، وإن كان ذلك مخالفاً لما يشترطه النحويون.

وأنا أرفض أن تكون كان زائدة فيما سبق، استناداً إلى عملها وهو نصب الخبر الذي لا يتم معناها في الكلام بدونه، واستناداً إلى المعنى الذي أدته كان في الآيات، وهو كونها دالة على الاستمرار في الزمن وعدم التقيد بالزمن الماضي وحده. كما أن وجودها ضروري لتأدية ذلك المعنى. ففي قوله تعالى: **﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف...﴾**، لو لم تكن كان موجودة لكان المعنى: من يرد الحياة الدنيا، ويكون الجواب مقتصراً على حدوث ذلك الآن أو في المستقبل، أما في الماضي فلا. وبوجود كان يكون الجواب «**نوف إليهم**» جواباً لمن يريد الحياة الدنيا في الماضي والحاضر والمستقبل. وكذا في قوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة﴾**، فإن وجود كان يدل على الاستمرار والمعنى: أن المسلمين خير أمة أخرجت للناس في الماضي والحاضر والمستقبل. ولهذا لا مبرر للقول بزيادة كان.

المعنى النحوي في النحو الكوفي
وأثره في توجيه المعنى في معاني القرآن

لقد قام الفراء في معانيه بترسيخ قواعد النحو الكوفي، حيث شرحها من خلال تفسيره للقرآن الكريم، ودلل على صحتها بالقراءات القرآنية شاذة ومتواترة، وبكلام العرب شعراً ونثراً، حتى صار كتابه بحق مرجعاً مهماً للنحو الكوفي ومصطلحاته وآرائه وطرق قياسه واستدلاله، إذ فيه استطاع الفراء أن يرسخ قواعده وآراء علمائه في صورة نستطيع أن نقول إنها تضاهي النحو البصري وتماثله، مع أن نشأة الأول متأخرة بكثير عن نشأة الثاني[1].

وهنا نريد أن نورد بعض المسائل النحوية الكوفية لنتبين موقف الفراء منها، ولنرى مدى أثرها عليه في توجيه المعنى في القرآن الكريم، وبذلك نعرف إلى أي مدى يمكن عد الآراء والقواعد النحوية المستقراة من كلام العرب عقيدة تحكم المفسر النحوي، وتؤثر في توجيهه للمعنى في القرآن الكريم.

من ذلك أن الكوفيين جوزوا إضافة الشيء إلى نفسه، إذا اختلف اللفظان[2]، مستشهدين بظاهر بعض الآيات وأقوال العرب. وقد جوز الفراء ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ولدار الآخرة**﴾[3]. حيث قال: «أضيفت الدار إلى الآخرة وهي الآخرة. وقد تضيف العرب الشيء إلى نفسه إذا اختلف لفظه،

---

(1) نشأة النحو ـ الطنطاوي ـ ط4، ص 27 ـ 37.

(2) الإنصاف، المسألة 61، ج2، ص 436.

(3) سورة يوسف، الآية: 109.

كقوله: «إن هذا لهو حق اليقين»[1]. والحق هو اليقين. ومثله: أتيتك بارحة الأولى، وعام الأول، وليلة الأولى، ويوم الخميس، وجميع الأيام تضاف إلى أنفسها لاختلاف لفظها، وكذلك شهر الربيع، والعرب تقول في كلامها أنشدني بعضهم:

أَتَمْدَحُ فَقْعَساً وَتَذَمُّ عَبْساً ... أَلاَ لِلَّهِ أُمُّكَ مِنْ هَجِينِ
وَلَوْ أَقْوَتْ عَلَيْكَ دِيَارُ عَبْسٍ ... عَرَفْتَ الذُّلَّ عِرْفَانَ الْيَقِينِ

وإنما معناه عرفاناً ويقيناً»[2].

وكذا قوله تعالى: ﴿حب الحصيد﴾[3]، و﴿حبل الوريد﴾[4]، و﴿ذلك دين القيمة﴾[5]، مما يضاف إلى نفسه لاختلاف لفظه[6].

وقد رفض البصريون ذلك لأن: «الإضافة إنما يراد بها التعريف والتخصيص والشيء لا يتعرف بنفسه، لأنه لو كان فيه تعريف كان مستغنياً عن الإضافة، وإن لم يكن فيه تعريف كان بإضافته إلى اسمه أبعد من التعريف، إذ يستحيل أن يصير شيئاً آخر بإضافة اسمه إلى اسمه، فوجب أن لا يجوز كما لو كان لفظهما متفقاً»[7]. وبناء على ذلك، أولوا هذه الآيات، فقدروا مضافاً إليه محذوفاً قامت صفته مقامه، أي أن الأصل فيما ذكره الكوفيون: مضاف ومضاف إليه وصفته، فلما حذف المضاف إليه بقيت صفته في مكانه وأضيف إليها المضاف الذي كان مضافاً للمضاف إليه المحذوف، وبذلك تخلصوا من فكرة إضافة الشيء إلى نفسه. وعليه فإن المعنى في قوله تعالى: ﴿إن هذا لهو حق

(1) سورة الواقعة، الآية: 95.
(2) معاني القرآن، 2/55 ـ 56، وكذا، 2/168 و3/76.
(3) سورة ق، الآية: 9.
(4) سورة ق، الآية: 16.
(5) سورة البينة، الآية: 5.
(6) معاني القرآن، 3/76، وص 282.
(7) الإنصاف، 2/437 ـ 438.

اليقين﴾، حق الأمر اليقين أو الخبرَ اليقين. وفي قوله تعالى: **﴿وذلك دين القيمة﴾** دين الملة أو الأمة القيمة، وقوله تعالى: **﴿حب الحصيد﴾**، حب الزرع الحصيد، أو حب الزرع المحصود، لأن وصف الزرع بالحصيد هو التحقيق، لأن الحب اسم لما ينبت في الزرع، والحصد إنما يكون للزرع الذي ينبت فيه الحب لا للحب، والمعنى في قوله تعالى: **﴿وما كنت بجانب الغربي﴾**[1]: ما كنت بجانب المكان الغربي[2].

ـ وقد جوز الكوفيون العطف على الضمير المرفوع المتصل في الاختيار، وعليه فسر الفراء قوله تعالى: **﴿ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى﴾**[3]، والمعنى: استوى هو وجبريل، ولما استتر الضمير في استوى عطف عليه بضمير جبريل، و«أكثر كلام العرب أن يقولوا: استوى هو وأبوه، ولا يكادون يقولون: استوى وأبوه، وهو جائز، لأن في الفعل مضمراً أنشدني بعضهم:

أَلَـمْ تَـرَ أَنَّ النَّبْـعَ يَخْلُـقُ عُـودُهُ وَلاَ يَسْتَوِي وَالْخُرْوَعُ الْمُتَقَصِّفُ»[4]

وقد ذهب البصريون، الذين منعوا العطف على الضمير المتصل في الاختيار، إلى أن الواو في الآية للحال لا للعطف، والمعنى: أن جبريل استوى وحده بالقوة في حال كونه بالأفق[5].

ـ وجوز الكوفيون أن يقع الفعل الماضي حالاً. وأيد الفراء ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿أو جاؤوكم حصرت صدورهم﴾**[6]. والمعنى: أو جاؤكم حصرةً صدورهم، وذلك على تقدير «قد» التي تقرب الماضي من الحال

---

(1) سورة القصص، الآية: 44..
(2) الإنصاف، 2/438م، 61، وإملاء ما من به الرحمن ـ 2/، ص 255، وص 178 و241 و291.
(3) سورة النجم، الآية: 6.
(4) معاني القرآن، 3/95.
(5) الإنصاف، 2/253، وينظر القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 17/86.
(6) سورة النساء، الآية: 90.

محذوفة. واستشهد على ذلك بقراءة الحسن **«حصرةً صدورهم»**. وقول العرب: **«أتاني ذهب عقله»**، بمعنى أتاني قد ذهب عقله. وبما رواه الكسائي عن بعض العرب، أنهم يقولون: فأصبحت نظرت إلى ذات التنانير، أي: قد نظرت(1).

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن حصرت في موضع خفض على النعت لقوم، ولا بد أن ذلك اعتماداً على قراءة أبي **«إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق حصرت صدورهم»** التي تخلو من **«أو جاؤوكم»**، وقيل: المعنى: أو جاؤوكم رجالاً أو قوماً حصرت صدورهم، فتكون **«حصرت»** صفة موصوف منصوب على الحال، ونقل عن الزجاج أن **«حصرت»** خبر بعد خبر. والمعنى: جاؤوكم، ثم أخبر فقال: حصرت صدورهم، وعليه يكون حصرت بدلاً من جاؤوكم(2). والواضح من كلام الزجاج في معانيه أن **«حصرت»** حال على تقدير **«قد»** قبلها، وروى هذا الرأي الذي نسبه إليه القرطبي بقوله **«قال بعضهم»** حصرت صدورهم خبر بعد خبر. كأنه قال: أو جاؤوكم، ثم أخبر فقال: حصرت صدورهم أن يقاتلوكم». ولكن الواضح ترجيحه للحالية على تقدير **«قد»** بدليل ذكره لقراءة **«حصرةً صدورهم»** على الحال(3).

ـ وقد جوز الكوفيون مجيء **واو** العطف زائدة(4). والظاهر من تفسير الفراء لبعض الآيات أنه يرى أن **واو** العطف لا تكون زائدة إلا في جواب **«فلما وحتى إذا»**، ذلك لأن العرب قد تدخلها، وقد تلقيها، أما في غير جواب **«حتى إذا وفلما»**. فالظاهر من كلامه أنها لا تكون كذلك، وعلى ذلك الرأي خرج مجموعة من الآيات القرآنية منها: قوله تعالى: **﴿حتى إذا فتحت يأجوج**

---

(1) معاني القرآن، 1/282.

(2) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 5/309.

(3) الزجاج: إبراهيم بن السري ـ معاني القرآن وإعرابه ـ ج2، ت: عبدالجليل عبده شلبي ـ ج2 ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ صيدا، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ بدون تاريخ، ص 95 ـ 96.

(4) الإنصاف، م 64، 2/456.

ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون واقترب الوعد الحق﴾[1]. والمعنى: حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج اقترب الوعد الحق، والواو زائدة، لأن التركيب شرطي يستدعي جواباً، وكذا في قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها﴾[2] الواو زائدة، وفتحت جواب حتى إذا، وكذلك المعنى في قراءة عبدالله لقوله تعالى: ﴿فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية﴾[3] على زيادة الواو وكون «جعل» جواب «فلما» بدليل: أنها في قراءتنا بغير واو.

وأيضاً المعنى في قوله تعالى: ﴿فلما أسلما وتله للجبين وناديناه﴾[4] على زيادة الواو، والمعنى: فلما أسلما وتله للجبين ناديناه[5]، ويستشهد على ذلك بقول امرىء القيس:

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الحَيِّ وَانْتَحَى ... بِنَا بَطْنُ خَبْتٍ ذِي قِفَافٍ عَقَنْقَلِ

والمعنى: فلما أجزنا... انتحى بنا.. والواو زائدة[6].

وقول الشاعر:

حَتَّى إِذَا قَمِلَتْ بُطُونُكُمُ ... وَرَأَيْتُمُ أَبْنَاءَكُمْ شَبُّوا
وَقَلَبْتُمْ ظَهْرَ المِجَنِّ لَنَا ... إِنَّ اللَّئِيمَ الْعَاجِزُ الخِبُّ[7]

والمعنى: حتى إذا قملت بطونكم ورأيتم أبناءكم شبوا قلبتم ظهر المجن لنا. وبناء على ذلك يرفض أن تكون الواو زائدة في قوله تعالى: ﴿إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت، وإذا الأرض مدت﴾[8]. ذاهباً إلى أن المفسر الذي

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 96.
(2) سورة الزمر، الآية: 73.
(3) سورة يوسف، الآية: 70.
(4) سورة الصافات، الآية: 103 ـ 104.
(5) معاني القرآن، 2/211.
(6) معاني القرآن، 2/211، وص 50..
(7) معاني القرآن، 2/51.
(8) سورة الانشقاق، الآية: 1 ـ 2.

يخرج المعنى على ذلك مفسر برأيه، لأنه قاس الواو في الآية على الواو في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها**﴾، وذلك لا يصح، لأنه لم يسمع جواباً في «إذ» مبتدأ ولا قبلها كلام، ولا في «إذا» مبتدأ، فالعرب يدخلون الواو في جواب «حتى إذا وفلما» ولم يدخلوها في جواب غير ذلك. ولهذا فسر المعنى في الآية بناء على هذه القاعدة، على تقدير جواب إذا محذوفاً، لتردد هذا المعنى كثيراً في القرآن الكريم، حتى صار معروفاً، والمعنى: إذا السماء انشقت.. وإذا الأرض مدت، ترى الثواب والعقاب. أو أن المعنى على اعتبار قوله تعالى: ﴿**يأيها الإنسان إنك كادح**﴾[1]. جواب «إذا» على إضمار الفاء، قياساً على قول القائل: إذا كان كذا وكذا، فيأيها الناس ترون ما عملتم من خير أو شر[2].

ـ وقد جوز الكوفيون العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر[3]، وقد رفض الفراء ذلك وبشدة. ولهذا حاول تخريج الآيات التي استشهد بها الكوفيون على هذه القاعدة. من ذلك تأييده لقراءة قوله تعالى: ﴿**اتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام**﴾[4] بنصب الأرحام عطفاً على لفظ الجلالة، والمعنى: اتقوا الأرحام أن تقطعوها. وبمقابل ذلك رفض قراءة إبراهيم النخعي الكوفي بخفض الأرحام عطفاً على الضمير المخفوض في «به» على معنى: تساءلون به وبالرحم، أي باللّٰه والرحم، وعد هذه القراءة قبيحة لأن العرب لا تعطف على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر، وإنما يجوز ذلك في الشعر لضيقه، واستشهد بقول الشاعر:

نُعَلِّقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سِيُوفَنَا ... وَمَا بَيْنَهَا وَالْكَعْبِ غَوْطٌ نَفَائِفُ[5]

---

(1) سورة الانشقاق، الآية: 3.

(2) معاني القرآن، 3/249 ـ 250.

(3) الإنصاف، م65، ج2، ص 463.

(4) سورة النساء، الآية: 1.

(5) معاني القرآن، 1/252 ـ 253.

- وفي قوله تعالى: ﴿**وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين**﴾[1] يرى أن «**من**» في موضع نصب عطفاً على قوله تعالى: ﴿**معايش**﴾، والمعنى: وجعلنا لكم فيها معايش والعبيد والإماء. على أن «**من**» لا يفرد بها البهائم، ولا ما سوى الناس. وعلى ذلك أدخل فيهم المماليك، أي ملكناكم العبيد والإبل والغنم وما أشبه ذلك، وعلى ذلك جاز المعنى بالنصب. وقد رفض قول من قال: إنها في موضع خفض عطفاً على الضمير المخفوض، والمعنى: جعلنا لكم فيها معايش ولمن لستم له برازقين، لأن العرب قلما تعطف على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر، واستدل على ذلك بالبيت السابق وبقول الشاعر:

هَلاَّ سَأَلْتِ بِذِي الْجَمَاجِمِ عَنْهُمُ   وَأَبِي نُعَيْمٍ ذِي اللِّوَاءِ الْمُخْرِقِ

بعطف أبي نعيم على الضمير المخفوض في عنهم، والمعنى: هلا سألت بذي الجماجم عنهم وعن أبي نعيم[2].

أما في قوله تعالى: ﴿**لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة**﴾[3]، فإنه يرى أن قوله تعالى: ﴿**المقيمين**﴾ في موضع نصب على المدح على تقدير فعل محذوف والمعنى: أمدح المقيمين أو أذكر المقيمين.

ولهذا يرفض المعنى الذي ذهب إليه أستاذه الكسائي من أن المقيمين في موضع جر عطفاً على «ما»، والمعنى: يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ويؤمنون بالمقيمين الصلاة هم والمؤتون الزكاة. إذ لا يُجوز الكسائي النصب على المدح في هذه الآية، لأن النصب على المدح لا يكون إلا عند تمام الكلام، وهنا الكلام لم يتم، لأن الخبر لم يأت وهو «أولئك سنؤتيهم أجراً

---

(1) سورة الحجر، الآية: 20.
(2) معاني القرآن، 2/86 ـ 87.
(3) سورة النساء، الآية: 162.

عظيماً»، والفراء مع استحسانه لرأي الكسائي يصر على أن المعنى على المدح، لأن العرب إذا طالت الصفة جعلوا الكلام الناقص كالتام.

وبالإضافة إلى رفضه لرأي الكسائي يرفض أن يكون المعنى على عطف المقيمين على الضمير المخفوض في «**منهم**»، والمعنى: ولكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين، كما يرفض أن تكون معطوفة على الكاف في قبلك، والمعنى: من قبلك ومن قبل المقيمين(1).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل: قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام**﴾(2). يرى أن المسجد الحرام مخفوض عطفاً على القتال والمعنى: يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه و. . . وعن المسجد الحرام. وعليه يرفض أن يكون المسجد معطوفاً على الضمير المخفوض في به، أي يرفض أن يكون المعنى: قتال فيه كبير وصد عن سبيل اللّه وكفر به وبالمسجد الحرام(3).

وفي مقابل ذلك نجد الفراء عند تفسير قوله تعالى: ﴿**قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان**﴾(4). يجوّز أن تكون «ما» في موضع خفض عطفاً على الضمير المخفوض في قوله تعالى: ﴿**فيهن**﴾، والمعنى: **اللّه يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم غيرهن، بعد أن جوز أن تكون «ما»**، في موضع رفع عطفاً على لفظ الجلالة، والمعنى: يفتيكم اللّه فيهن ويفتيكم فيهن ما يتلى عليكم. وكذا يرى أن قوله تعالى: ﴿**المستضعفين**﴾ في موضع خفض عطفاً على الضمير المخفوض في فيهن. والمعنى: يفتيكم فيهن

(1) معاني القرآن، 1/106 ـ 107.
(2) سورة البقرة، الآية: 217.
(3) معاني القرآن، 1/141، والإنصاف، م65، ص 463 ـ 464.
(4) سورة النساء، الآية: 127.

وفي المستضعفين. وكذا قوله ﴿وأن تقوموا﴾ في موضع خفض عطفاً على قوله ﴿فيهن﴾، والمعنى: يفتيكم فيهن والمستضعفين، وفي أن تقوموا لليتامى بالقسط[1].

وهنا أستغرب توجيه الفراء للمعنى في الآية على هذا الشكل، مع أنه أصر في أكثر من موضع على أن العرب لا تعطف على الضمير المخفوض في سعة الكلام، وإنما ورد عنها ذلك في ضرورة الشعر. وهنا لم يذكر الفراء هذه القاعدة إطلاقاً، ولم يتطرق إليها. ولكنني أعتقد أن المعنى هو الذي دعاه إلى ذلك في هذه الآية، لأنه لم يجد مندوحة عن هذا التوجيه، فقد ذكر وجهين لإعراب «ما» بالرفع والخفض، ولم يجد وجهاً لإعراب المستضعفين، وأن تقوموا إلا العطف على الضمير المخفوض، فذكر ذلك وجوزه، ولهذا لم يناقض نفسه فيذكر أن العرب لا تعطف في سعة الكلام على الضمير المخفوض بدون إعادة الخافض.

بالإضافة إلى ذلك يمكن أن يكون قد غير رأيه من إملاء إلى إملاء، فجوز العطف على الضمير المخفوض بعد أن كان أنكره في أكثر من موضع، ووجه المعنى في الآية على ذلك، وذلك لأنه كان يملي كتابه إملاء في المسجد الجامع.

وقد تعرض العكبري لهذه الآية وذكر المعاني النحوية، والمعنى المترتب على كل منها في «**مايتلى**» و«**المستضعفين**» و«**أن تقوموا**»، فذكر أن في **ما** ثلاثة أوجه: الجر عطفاً على الضمير المخفوض. **والثاني** أن تكون في موضع نصب، والمعنى: ونبين لكم ما يتلى عليكم، لأن يفتيكم يبين لكم.

والثالث: أن تكون في موضع رفع، وهو المختار عنده، على ثلاثة أوجه: **أحدها** أن تكون معطوفة على الضمير الفاعل في **يفتيكم**، وجرى الجار والمجرور مجرى التوكيد، والمعنى: قل اللّٰه يفتيكم فيهن ويفتيكم ما يتلى عليكم.

---

(1) معاني القرآن، 1/290، وينظر الإنصاف، م65/2/246 ـ 252.

والثاني: العطف على لفظ الجلالة، والمعنى: قل اللّه وما يتلى عليكم يفتيكم فيهن.

والثالث: أنه مبتدأ والخبر محذوف، والمعنى: وما يتلى عليكم في الكتاب يبين لكم. وذكر في «**المستضعفين**» و«**أن تقوموا**» رأي الكوفيين السالف، وهو كونهما معطوفتين على الضمير المجرور في «**فيهن**»، وجوز أن يكون في موضع نصب عطفاً على موضع فيهن، والمعنى: ويبين لكم حال المستضعفين. وبهذا التقدير يدخل المعنى في مذهب البصريين من غير كلفة كما يقول. واستجاد أن يكونا معطوفين على يتامى النساء، والمعنى: اللّه يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء وفي المستضعفين، وفي أن تقوموا لليتامى بالقسط[1].

لقد كانت القاعدة النحوية ذات تأثير مباشر على توجيه المعنى في القرآن الكريم، إذ بموجبها رفض المعاني المخالفة لها، كما قبل ما وافقها، وقام بالتأويل في بعض الآيات حتى توافق ما يذهب إليه. كما رفض بعض القراءات القرآنية المخالفة للقواعد النحوية المرتضاة عنده. وذلك لأن النحوي عندما يفسر الآية وفقاً لقاعدة ما فهو يفرض معنى، كما أنه عندما يرفض وجهاً للآية مخالفاً لقاعدة مرتضاة عنده، إنما يرفض معنى في كثير من الأحيان. مما يمكنني من القول أن القاعدة النحوية يمكن عدها من قوة العقيدة تحكم المفسر النحوي، وتؤثر في أحكامه على المعنى في القرآن الكريم.

(1) إملاء ما من به الرحمن، 1/196.

أثر المعنى النحوي
في إثبات عقيدة المعتزلة عند الفراء

لقد ذكرت المصادر التي ترجمت للفراء أنه كان يميل إلى الاعتزال[1]، وأنه كان يتفلسف في مؤلفاته، ويستخدم ألفاظ الفلاسفة[2]. وبالنظر في فتفسيره للقرآن نجده يؤول بعض الآيات القرآنية بما يتفق مع أصول المعتزلة، مع ملاحظة أنه يغض الطرف في كثير من الأحيان عن آيات تخالف ما يقولون به فلا يذكرها. وهذا يرجع إلى أنه كان يملي كتابه إملاء في المسجد الجامع على نفر كثير من العلماء والفقهاء والعامة، الأمر الذي جعله يحترس فلا يدلي برأيه في كثير من الآيات التي يدل ظاهرها على مخالفة أصل من أصول المعتزلة، خوفاً من تفطن المستمعين لذلك، وبالتالي محاربته ومقاطعة إملائه، كما حدث مع قطرب، الذي كان معتزلياً، ولم يستطع إملاء كتابه الذي يشرح فيه أصول المعتزلة في المسجد الجامع إلا تحت حراسة الجند.

ويمكن جعل تفسيره للآيات التي تعالج أصول المعتزلة تحت ثلاثة أمور:

1 ـ أثر التقدير والتضمين في إثبات حرية الإرادة:

يعتقد المعتزلة أن الإنسان حر في أفعاله وأقواله، وأن أي شيء يفعله أو يقوله إنما هو من إرادته ذلك، ولا دخل للّه تعالى فيه. ولهذا فهو يستحق

(1) وفيات الأعيان، 228/5، ومعجم الأدباء، 11/20.
(2) معجم الأدباء، 11/20.

الثواب والعقاب في الدار الآخرة على ما يفعل ويقول[1]. وأكد واصل بن عطاء على حرية إرادة الإنسان بقوله: «إنه لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله»[2]. أي أن العبد يستحق الثواب عندما يفعل شيئاً يستحق عليه ذلك بملء إرادته، وليس بدفع اللّه إياه لفعل ذلك. وكذا يستحق العقاب لفعله ما فعل بملء إرادته. فاللّه تعالى عادل ولا يعاقب الإنسان على فعل دفعه إليه. وكذا يستحق العقاب لفعله ما فعل بملء إرادته. فاللّه تعالى عادل ولا يعاقب الإنسان على فعل دفعه إليه، إذ الحرية الإنسانية هي المبرر للعقاب والثواب.

والفراء باعتباره يميل إلى عقيدة الاعتزال وجدناه يؤول الآيات القرآنية بما يتفق مع حرية الإرادة الإنسانية، ويرد على أهل السنة وينعتهم بأهل القدر، تنصلاً من هذه الصفة، ومحاولة منه لإثباتها لمن يقولون بالقدر خيره وشره من اللّه تعالى. مستعيناً بالمعنى النحوي، إذ يقول بالحذف وتقدير المحذوف، كما يقول بالتضمين، أي تضمين الكلام معنى آخر يتفق وما يذهب إليه.

فيقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿**ويؤخركم إلى أجل مسمى**﴾[3] راداً على أهل السنة ناعتاً لهم بأهل القدر: «مسمى عندكم تعرفونه لا يميتكم غرقاً ولا حرقاً ولا قتلاً، وليس في هذا حجة لأهل القدر لأنه إنما أراد مسمى عندكم، ومثله ﴿**وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه**﴾[4] عندكم في معرفتكم[5]. فهنا نجده يصر على تقدير الظرف عندكم، والفعل تعرفونه والجار

(1) الملل والنحل، 1/45.
(2) الملل والنحل، 1/47.
(3) سورة نوح، الآية: 4.
(4) سورة الروم، الآية: 27.
(5) معاني القرآن، 3/187.

والمجرور في معرفتكم، فكأنه يرفض أن يتصور الآية القرآنية بدون هذا التقدير الذي لا يستقيم المعنى عنده إلا به، إبعاداً لشبهة الجبر والقدر المكتوب، وبالتالي إثباتاً للعدل الإلهي.

وقد فسر الفراء الهدى والإضلال في كل الآيات الواردين فيها بما يتفق وعقيدة الاعتزال، لأنه لا يريد أن ينسب الهدى والإضلال للَّه تعالى نفياً للجبر وإثبات لحرية الإرادة.

فيضمن هديناهم معنى دَلَلْناهم، ويقدر جاراً ومجروراً متعلقين بالفعل دللناهم في قوله تعالى: ﴿**وأما ثمود فهديناهم**﴾[1]. فيقول: «يقول: دللناهم على مذهب الخير ومذهب الشر كقوله «**هديناه النجدين**﴾[2] الخير والشر... قال أبو زكريا: وكذلك قوله: (وإنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا)[3]. والهدى على وجه آخر الذي هو الإرشاد بمنزلة قولك: أسعدناه، من ذلك قوله ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾[4]. في كثير من القرآن»[5]. وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿**إن تحرص على هداهم فإن الله لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ**﴾[6]، نجده يناقش القراءات الواردة في يَهْدِي، ولا يفسر ظاهر الآية، وإنما يناقش المعاني المنبثقة عن القراءات، فيذكر أن أصحاب عبداللَّه بن مسعود يقرؤونها «**يَهَدِّي**». **والمعنى: يَهْتَدِي من يُضِل بنسبة الفعل لـ «من»** وليس للَّه تعالى، واستدل بقول العرب للرجل: قد هَدَّى الرجلُ بمعنى اهْتَدَى، وقوله تعالى: ﴿**أم من لا يَهَدِّي إلا أن يُهْدَى**﴾[7]. والمعنى فيها: أم من لا يَهْتَدِي إلا أَنْ يُهْدَى. ثم

---

(1) سورة فصلت، الآية: 17.

(2) سورة البلد، الآية: 10.

(3) سورة الإنسان، الآية: 20.

(4) سورة الأنعام، الآية: 90.

(5) معاني القرآن، 3/15، وينظر، 3/ص 214.

(6) سورة النحل، الآية: 37.

(7) سورة يونس، الآية: 35.

يذكر إسناداً طويلاً عن علقمة أنه قرأ قوله تعالى: ﴿لايَهْدِّي من يُضل﴾ كذلك بمعنى لا يَهْتَدِي من يُضِلُ نَفْسَه. بنسبة الفعل لِمَنْ وليس للّه تعالى. وقد قرأها أهل الحجاز «لايُهْدَي مَنْ يُضِلُّ» واستجاده الفراء لأنها في قراءة أبي «لاَهَادِي لِمَن أَضَلَّ اللهُ» ومَنْ في قراءة أهل الحجاز في محل رفع لأنها نائب فاعل، ويُضِل متعلق بمفعول محذوف، والفاعل ضمير يعود على مَنْ، والتقدير: لا يهدي من يضل نفسه. وفاعل أَضَلَّ من قراءة أُبي ضمير يعود على مَنْ ولفظ الجلالة في محل نصب مفعولاً به. ومن قرأ «لايَهْدِي» بالتخفيف، فالمعنى يهتدي والفاعل مَنْ وليس اللّه تعالى[1].

وبذلك نرى أن الفراء يحاول أن يمذهب الآيات القرآنية، ويلوي المعاني النحوية حتى تتمشى مع ما يذهب إليه المعتزلة، مستغلاً المعاني النحوية المنبثقة عن القراءات القرآنية. وبما أنه لايملك الجرأة على رفض القراءة المتواترة صراحة، نجده يؤولها بما يتفق وعقيدته، كما أنه يستجيد قراءات أخرى يراها تصلح أن تكون بديلة للقراءة المتواترة، لأنها في رأيه تناصر أصول عقيدته صراحة، وهنا يمكن أن نقول، إن ذلك محاولة من الفراء لاستكمال نشأة القراءة المذهبية التي وضع الأخفش حجر أساسها كما بينا ذلك عند كلامنا عنه.

2 ـ أثر التقدير والتضمين والزيادة في إثبات نفي التشبيه عن اللّه تعالى:

لقد أصر المعتزلة على نفي التشبيه عن اللّه تعالى، قالوا: إن اللّه تعالى لا يشبه البشر في أي صفة من الصفات التي تخصهم. ولهذا قام الفراء المعتزلي بتأويل الآيات التي يقتضي ظاهرها إثبات صفة من صفات البشر للّه تعالى. فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَفِرُّوا إلى الله إني لكم منهُ نذير مبين﴾[2]. يقدر مضافاً يصح الفرار إليه قائلاً «فروا إليه وإلى طاعته من معصيته»[3].

---

(1) معاني القرآن، 2/99.

(2) سورة الذاريات، الآية: 50.

(3) معاني القرآن، 3/89.

والمعنى: فروا إلى طاعة اللّه.

كما قدر مفعولاً محذوفاً في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾**[1]، والمعنى: ما أريد منهم أن يرزقوا أنفسهم و... أن يطعموا أحداً من خلقي[2]، لأن ظاهر الآية يدل على أن المقصود بالرزق والإطعام اللّه تعالى.

ونفياً للتشبيه عن اللّه تعالى أول قوله تعالى: **﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾**[3]، مستعيناً بقراءة يحيى بن وثاب **«المتين»** بالخفض على أنه من نعت القوة، وإن كانت أنثى في اللفظ لأنه ذهب إلى الحبل المذكر أو الشيء المفتول، واستدل على صحة هذه القراءة التي تبعد التشبيه عن اللّه تعالى فلا يوصف بالمتانة التي هي من صفات البشر بقول بعض العرب:

لِكُلِّ دَهْرٍ قَدْ لَبِسْتُ أَثْوِباً   مِنْ رَيْطَةٍ وَالْيُمْنَةَ الْمُعَصَّبَا

حيث جاء المعصب نعتاً لليمنة، وهي لفظ مؤنث، وصح وصف المؤنث بلفظ المذكر في هذا البيت، لأن اليمنة صنف من الثياب الوشي فذهب إليه. وذكر أن قراءة الناس أي الجمهور بالرفع على أنه صفة اللّه تعالى[4]. ولكن الظاهر أنه يميل إلى قراءة الجر، انطلاقاً من مذهبة القراءة القرآنية. ويستنكر الفراء أن يكون للّه تعالى ملك مادي كالبشر، ولهذا قدر مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: **﴿فللّه الآخرة والأولى﴾**[5]. وقوله تعالى: **﴿وإن لنا للآخرة والأولى﴾**[6]، والمعنى: فللّه ثواب الآخرة والأولى، وإن لنا لثواب الآخرة

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 56 ـ 57.

(2) معاني القرآن، 3/90.

(3) سورة الذاريات، الآية: 58.

(4) معاني القرآن، 3/90.

(5) سورة النجم، الآية: 25.

(6) سورة الليل، الآية: 13.

والأولى[1]. ونفياً للرؤية عن اللّه تعالى يقدر الفراء مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**ارجعي إلى ربك**﴾[2] وهو ثواب ربك فقال: «إلى ما أعد اللّه لك من الثواب»[3]. وتنصلاً من المعنى الظاهر في الآية، يقترح الفراء أن يكون الفعل «**ارجعي**» متعلقاً بجار ومجرور غير الجار والمجرور المذكورين في الآية فقال: «وقد يكون أن يقولوا لهم هذا القول ينوون: ارجعوا من الدنيا إلى هذا المرجع»[4]. وتوكيداً على ذلك يقرر أن الفعل «**ارجعي**» زائد، وكذلك صلته المذكورة في الآية، وأن المقام ليس مقام أمر، بل مقام خبر، قياساً على مثال ضربه، والمعنى: أيتها النفس أنت راضية مرضية. يقول: «وأنت تقول للرجل: ممن أنت؟ فيقول: مضري. فتقول: كن تميمياً، أو قيسياً. أي أنت من هذين. فيكون «**كن**» صلة. كذلك الرجوع يكون صلة، لأنه قد صار إلى القيامة، فكأن الأمر بمعنى الخبر، كأنه قال: أيتها النفس أنت راضية مرضية»[5]. وقد استنكر الفراء تفسير مجاهد لقوله تعالى: ﴿**وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه**﴾[6] بأن إنشاء الخلق أهون عليه من الابتداء. لأن مجاهداً نسب الهون إلى اللّه تعالى الذي لا يوصف بهذه الصفة التي هي من صفات الخلق[7]. عندما قال: «ولا أشتهي ذلك. والقول فيه أنه مثل ضربه اللّه، فقال: أتكفرون بالبعث، فابتداء خلقكم من لا شيء أشد. فالإنشاءة من شيء عندكم يأهل الكفر ينبغي أن تكون أهون عليه. حدثنا أبو العباس، قال: حدثنا محمد قال، حدثنا الفراء قال: حدثني حبان عن الكلبي عن أبي الصالح عن ابن عباس قال «**وهو أهون عليه**» على المخلوق، لأنه يقول له يوم القيامة:

---

(1) معاني القرآن، 3/99، وص 271.

(2) سورة الفجر، الآية: 28.

(3) معاني القرآن، 3/263.

(4) معاني القرآن، 3/263.

(5) المرجع السابق، 3/263.

(6) سورة الروم، الآية: 27.

(7) تنزيه القرآن ـ القاضي عبدالجبار، ص 321.

كن فيكون..»[1]. فهنا نجده يصر على الظرف عندكم، فأهون عليه متعلق به إذا كان الضمير في عليه يقصد به اللّه تعالى. أي ذلك أهون على اللّه عندكم. أو يكون الضمير في عليه يقصد به المخلوق الذي يكون عندما يقول اللّه له: كن. لأن اللّه تعالى لا تحد قدرته، والهين والأهون من صفات الناس.

3 ـ دور التضمين في خدمة المعاني المعتزلية عند الفراء:

ويفسر الفراء الاستواء في قوله تعالى: ﴿**ثم استوى إلى السماء فسواهن**﴾[2]. فيذكر أنه «في كلام العرب على جهتين: **إحداهما**: أن يستوي الرجل وينتهي شبابه، أو يستوي على إعوجاج»[3]. ثم يذكر **وجهاً ثالثاً**، وهو الذي يذهب إليه في تفسير معنى الاستواء وهو تضمينه معنى أقبل إلى، فيقول: «ووجه ثالث، أن تقول: كان مقبلاً عليّ فلانٌ ثم استوى عليّ يُشاتمني، وإليّ سواء.. على معنى أقبل إليّ وعليّ، فهذا معنى قوله ثم استوى إلى السماء «واللّه أعلم»[4]. وقد رد الطبري هذا التفسير الذي يدل على أن صاحبه يهرب من أن يكون اللّه إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها، أي يهرب من أن يكون اللّه جسماً له حيز من المكان. فقال: «والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب فيتأول قول اللّه: ﴿**ثم استوى إلى السماء**﴾ الذي بمعنى العلو والارتفاع، هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه ـ إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك ـ أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها، إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر. ثم لم ينج مما هرب منه، فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: ﴿**استوى**﴾ أقبل، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في

---

(1) معاني القرآن، 2/324.
(2) سورة البقرة، الآية: 29.
(3) معاني القرآن، 1/25.
(4) معاني القرآن، 1/25.

الآخر مثله. ولولا أنا كرهنا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه، لأنبأنا عن فساد قول كل قائل قال في ذلك قولاً، لقول أهل الحق فيه مخالفاً. . .»[1]. وما يؤكد أن الفراء يذهب إلى أن معنى استوى إلى السماء: أقبل عليها، وأنه لم يذكر المعنيين الأولين، إلا أنه أخذ على نفسه تتبع المعاني القرآنية وتفسيرها بلغة العرب أن ثعلباً قال: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾. والمعنى: قال: لفراء: وأصحابنا يقولون: أقبل عليها، وآخرون يقولون: استولى»[2].

كما أنه يضمن خشى معنى علم[3]، لأن الخوف من صفات الإنسان في قوله تعالى: ﴿فخشينا ربك أن يرهقهما﴾[4]. والمعنى: فعلم ربك أن يرهقهما. وإبعاداً لشبهة الشك عن اللّه تعالى يضمن أو معنى بل في قوله: ﴿وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون﴾[5] قائلاً: «قال: قال الفراء: من زعم أن «أو» في هذه الآية على غير معنى بل، فقد افترى على اللّه، لأن اللّه تبارك وتعالى لايشك. . .»[6]. وقد رد ابن قتيبة ذلك ذاهباً إلى أنها بمعنى الواو، والمعنى وأرسلناه إلى مائة ألف ويزيدون[7]. كما ضمن إلا معنى سوى حتى ينفي عن اللّه تعالى عدم الوفاء بالوعد عند تفسير قوله تعالى: ﴿خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك﴾[8]. ذلك لأن المعتزلة يذهبون إلى خلود فاعل الكبيرة في النار إذا مات على كبيرته دون توبة فقال: «يقول القائل: ما هذا الاستثناء، وقد وعد الله أهل النار الخلود وأهل الجنة الخلود، . . . والقول الآخر أن العرب إذا استثنت شيئاً كبيراً مع مثله أو مع ما هو أكبر منه كان معنى

(1) تفسير الطبري، 1/430، ط دار المعارف.
(2) ثعلب: مجالس ثعلب، 1/174.
(3) معاني القرآن، 2/157.
(4) سورة الكهف، الآية: 80.
(5) سورة الصافات، الآية: 147.
(6) معاني القرآن، 1/250، وينظر، 2/393.
(7) تأويل مشكل القرآن ـ ابن قتيبه، ص 414 ـ 415.
(8) سورة هود، الآيات: ١٠٧ ـ ١٠٨.

إلا ومعنى الواو سواء، فمن ذلك قوله: ﴿خالدين فيها مادامت السموات والأرض﴾ سوى ما يشاء من زيادة الخلود، فيجعل إلا مكان سوى فيصلح. وكأنه قال: خالدين فيها مقدار ما كانت السموات وكانت الأرض، سوى ما زادهم من الخلود والأبد. ومثله في الكلام أن تقول: لي عليك ألف إلا الألفين اللذين من قبل فلان، أفلا ترى أنه في المعنى: لي عليك سوى الألفين. وهذا أَحبُّ الوجهين إليّ، لأن اللّه عز وجل لاخلف لوعده، فقد وصل الاستثناء بقوله «عطاء غير مجذوذ»، فاستدل على أن الاستثناء لهم بالخلود غير منقطع عنهم»[1].

الفراء المعتزلي لا يريد أن يفصل النحو عن عقيدة المعتزلة، بل إنه يوظفه لخدمة عقيدته وإثبات أصولها بكل ما في وسعه. ولهذا قام بتأويل الآيات القرآنية وتوظيف المعاني النحوية لخدمة مذهبه، الشيء الذي يمكن أن يوصف بأنه ترسيخ لمذهبة المعاني النحوية بشكل يجعلها تخدم أصول الاعتزال، ويكون حجر الأساس لخدمة المذاهب الإسلامية الأخرى كما سنرى.

(1) معاني القرآن، 2/28، وينظر، 3/44.

القراءات في معاني الفراء

لقد اشترط العلماء لصحة القراءة كونها موافقة للعربية، ولو بوجه وموافقة لرسم المصحف العثماني وصحيحة السند.

وقد أكثر الفراء في معانيه من ذكر القراءات، فقد ذكر القراءات من كل آية تقريباً، وخرج المعنى الذي ينبثق عنها، ويفضل الواحدة على الأخرى، اعتماداً على الشروط السابقة، واعتماداً على الاتجاه النحوي عنده، والعقيدة التي تحركه في بعض الأحيان، ويكون لها دور في اختياره.

1 ـ رسم المصحف:

أصر الفراء في أكثر من موضع على موافقة رسم المصحف العثماني. من ذلك ما وجدناه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**سل بني إسرائل**﴾[1]، حيث إنه يستنكر الهمز في قوله ﴿**سل**﴾ لأنها لو همزت فلابد أن تكتب بألف «**اسأل**». وترك همزها في الأمر خاصة، لكثرة دورانها في الكلام. كما تركوا همز: كل وخذ في الأمر، وهمزوها في النهي وغيره. وقد جاء ذلك كله في القرآن الكريم بترك الهمز. وهنا نجده يعلل عدم وجود الهمز، ويذكر أن «حمزة الزيات يهمز الأمر إذا كانت فيه الفاء أو الواو، مثل قوله: ﴿**واسأل القرية التي كنا فيها**﴾[2]، ومثل قوله: ﴿**فاسأل الذين يقرؤون الكتاب**﴾[3]، ولست أشتهي ذلك، لأنها لو

(1) سورة البقرة، الآية: 211.

(2) سورة يوسف، الآية: 82.

(3) سورة يونس، الآية: 94.

كانت مهموزة لكتبت فيها الألف كما كتبوها في قوله: ﴿**فاضرب لهم طريقا**﴾[1]، و﴿**واضرب لهم مثلا**﴾[2]»[3]. وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فما آتان الله**﴾[4] نجده يعلق على كتابة الفعل «آتان» بدون ياء، اتباعاً لرسم المصحف، فيذكر مجموعة من الآيات المشابهة لها فيقول «ولم يقل «فما آتاني اللَّه» لأنها محذوفة الياء من الكتاب، فمن كان ممن يستجيز الزيادة في القرآن من الياء والواو اللاتي يحذفن مثل قوله: ﴿**ويدع الإنسان بالشر**﴾[5]. فيثبت الواو وليست في المصحف، أو يقول المنادي للمناد[6]، جاز له أن يقول في «**أتمدونن**» بإثبات الياء، وجاز له أن يحركها إلى النصب كما قيل ﴿**وما لي لا أعبد**﴾[7]. فكذلك يجوز ﴿**مما آتاني الله**﴾ ولست أشتهي ذلك ولا آخذ به. اتباع المصحف إذا وجدت له وجهاً من كلام العرب وقراءة القراء أحب إلي من خلافه. وقد كان أبو عمر يقرأ: ﴿**إن هذين لساحران**﴾[8]، ولست أجترىء على ذلك. وقرأ ﴿**فأصدق وأكون**﴾[9]، فزاد واواً في الكتاب ولست أستحب ذلك»[10]. فهنا نجد الفراء لا يشتهي ولا يستحب مخالفة المصحف، كما لا يتجرىء عليها إذا وجد له وجهاً من كلام العرب، وقرأ به القراء. ولكنه لا يلتزم بما يقول، إذ نجده يوافق على مخالفة المصحف، ويحتج للقراءة المخالفة له. من ذلك قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿**فأصدق وأكن من**

---

(1) سورة طه، الآية: 77.
(2) سورة يس، الآية: 13.
(3) معاني القرآن، 1/ 124 ـ 125.
(4) سورة النمل، الآية: 36.
(5) سورة الإسراء، الآية: 11.
(6) سورة ق، الآية: 41.
(7) سورة يس، الآية: 22 ـ .
(8) سورة طه، الآية: 63.
(9) سورة المنافقون، الآية: 10.
(10) معاني القرآن، 2/ 293 ـ 294، وكذا، 2/ 183.

الصالحن﴾[1]. «يقال: كيف جزم «**وأكن**» وهي مردودة على فعل منصوب؟ فالجواب في ذلك أنّ الفاء، لو لم تكن في **فأصدق** كانت مجزومة، فلما رددت «**وأكن**» ردت على تأويل الفعل لو لم تكن فيه الفاء، ومن أثبت الواو رده على الفعل الظاهر فنصبه، وهي في قراءة عبدالله «**وأكون من الصالحين**». وقد يجوز نصبها في قراءتنا، وإن لم تكن فيها الواو، لأن العرب قد تسقط الواو في بعض الهجاء، كما أسقطوا الألف من سليمن وأشباهه، ورأيت في بعض مصاحف عبدالله فقولا: فقلا بغير الواو»[2]. ويحتج لصحة القراءة «**بأكون**» بالواو فيقول: «رددت «**وأكن**» على موضع الفاء، لأنها في محل جزم، إذ كان الفعل إذا وقع موقعها بغير الفاء جزم. والنصب على أن ترده على ما بعدها، فتقول «**وأكون**» وهي في قراءة عبدالله بن مسعود «**وأكون**» بالواو، وقد قرأ بها بعض القراء. قال: وأرى ذلك صواباً لأن الواو ربما حذفت من الكتاب وهي تراد، لكثرة ما تنقص وتزاد في الكلام، ألا ترى أنهم يكتبون «**الرحمن**» و«**سليمن**» بطرح الألف والقراءة بإثباتها. فلهذا جازت. وقد أسقطت الواو من قوله **﴿سندع الزبانية﴾**[3]. ومن قوله **﴿ويدع الإنسان بالشر﴾**[4]. الآية، والقراءة على نية إثبات الواو. وأسقطوا من الأيكة ألفين فكتبوها في موضع ليكة[5]، وهي في موضع آخر **الأيكة**[6]، والقراء على التمام، فهذا شاهد على جواز «**وأكون من الصالحين**»، وقال بعض الشعراء:

فَـأَبْلُـونِـي بَلِيَّتَكُـمْ لَعَلِّـي ... أُصَالِحُكُـمْ، وَاسْتَـدْرِجْ نَـوَيَّـا

فجزم «**واستدرج**»، فإن شئت رددته إلى موضع الفاء المضمرة في لعلي،

---

(1) سورة المنافقون، الآية: 10.
(2) معاني القرآن، 3/160.
(3) سورة العلق، الآية: 18.
(4) سورة الإسراء، الآية: 11.
(5) سورة الشعراء، الآية: 176، وسورة ص، الآية: 13.
(6) سورة الحجر، الآية: 78، وسورة ق، الآية: 14.

وإن شئت جعلته في موضع رفع، فسكنت الجيم لكثرة توالي الحركات. وقد قرأ بعض القراء ﴿لا يحزنهم الفزع الأكبر﴾ بالجزم وهم ينوون الرفع، وقرأوا ﴿أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾، والرفع أحب إلى من الجزم»[1]. الواضح من كلامه أنه يستصوب قراءة «أكون» بإثبات الواو ونصب النون عطفاً على الفعل أصدق المنصوب، جاعلاً المعنى النحوي في الدرجة الأولى من اهتمامه. ويؤكد على صحة ثبوت الحرف المحذوف في رسم المصحف، فيقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿يدع الإنسان﴾[2] «حذفت الواو منها في اللفظ، ولم تحذف في المعنى لأنها في موضع رفع، فكان حذفها باستقبالها اللام الساكنة، ومثلها ﴿سندع الزبانية﴾[3]، وكذلك ﴿وسوف يؤت الله المؤمنين﴾[4]. وقوله: ﴿يوم يناد المناد﴾[5]. وقوله: ﴿فما تغن النذر﴾[6]. ولو كن بالياء والواو كان صواباً. وهذا من كلام العرب قال الشاعر:

كَفَّـاكَ كَـفٌّ مَـا تُلِيـقُ دِرْهَمـاً　　　جُوداً وَأُخْرَى تُعْطِ بِالسَّيْفِ الدَّمَا

وقال بعض الأنصار:

لَيْسَ تَخْفِي بِشَارَتِي قَدْرَ يَوْمٍ　　　وَلَقَدْ تُخْفِ شِيمَتِي إِعْسَارِي»[7]

وهنا يعلل لحذف الواو والياء في الآيات القرآنية بالتقاء الساكنين. ويؤكد على أن الحروف المحذوفة لو كتبت لم يكن ذلك خطأ، وجعل الحذف من كلام العرب، كأنه يرى أن كتابة القرآن الكريم جاءت موافقة لكتابة العرب وعاداتها فيها.

---

(1) معاني القرآن، 1/87 ـ 88.
(2) سورة الإسراء، الآية: 11.
(3) سورة العلق، الآية: 18.
(4) سورة النساء، الآية: 146.
(5) سورة ق، الآية: 41.
(6) سورة القمر، الآية: 5.
(7) معاني القرآن، 2/117 ـ 118.

ومن جهة أخرى، يرجع الفراء الحذف والزيادة في كتابة الكلمات في القرآن الكريم إلى سوء هجاء الأولين. وقد أكد على ذلك في أكثر من موضع، فنجده يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿**ولأوضعوا خللكم**﴾[1]. «وكتبت بلام ألف وألف بعد ذلك، ولم يكتب في القرآن لها نظير، وذلك أنهم لايكادون يستمرون في الكتاب على جهة واحدة، ألا ترى أنهم كتبوا ﴿**فما تغن النذر**﴾[2] بغير ياء، و﴿**ما تغني الآيات والنذر**﴾[3] بالياء، وهو من سوء هجاء الأولين. و«**لا أوضعوا**» مجتمع عليه في المصاحف. وأما قوله: ﴿**أو لأذبحنّه**﴾[4]، فقد كتبت بالألف وبغير الألف. وقد كان ينبغي للألف أن تحذف من كله، لأنها لام زيدت على ألف: كقوله: لأخوك خير من أبيك، ألا ترى أنه لا ينبغي أن تكتب بألف بعد لام ألف..»[5]. ويقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿**والحب ذو العصف والريحان**﴾[6]. «ولو قرأ قارىء»: «**والحب ذا العصف والريحان**» لكان جائزاً، أي: خلق ذا وذا وهي في مصاحف أهل الشام: والحب ذا العصف، ولم نسمع بها قارئاً، كما أن في بعض مصاحف أهل الكوفة ﴿**والجار ذا القربى**﴾[7] ولم يقرأ به أحد، وربما كتب الحرف على جهة واحدة، وهو في ذلك يقرأ بالوجوه. وبلغني أن كتاب علي ابن أبي طالب رحمه اللّه كان مكتوباً: هذا كتاب من علي ابن أبو طالب. كتابها: أبو في كل الجهات، وهي تعرب في الكلام إذا قرنت»[8].

---

(1) سورة براءة، الآية: 47.

(2) سورة القمر، الآية: 5.

(3) سورة يونس، الآية: 101.

(4) سورة النمل، الآية: 21.

(5) معاني القرآن، 1/439.

(6) سورة الرحمن، الآية: 12.

(7) سورة النساء، الآية: 36.

(8) معاني القرآن، 3/114.

وهنا يؤكد على صحة القراءة بنصب «ذا» ويحتج لها، ويستشهد لصحتها بوجودها في مصاحف أهل الشام، وبوجود قراءة تماثلها في مصاحف أهل الكوفة، ولكنه يؤكد على عدم القراءة بالألف أي في النطق، فعندما يقرأ القراء ينبغي أن يقرؤوا بالواو، وهذا يتكرر كثيراً في كتابات الأولين، حيث يكون الحرف مكتوباً على جهة واحدة، ويقرأ بوجوه متعددة. ومثّل لذلك بكتاب علي بن أبي طالب الذي كتب فيه «أبو» بالواو، وتنطق عند قراءتها بالياء.

ولا بد أن نؤكد على أنه جوّز القراءة بالألف في هذه القراءة اهتماماً منه بالمعنى الذي انبثق عن المعنى النحوي. كما جوز القراءة بالواو في آية المنافقين للسبب نفسه. وكذلك جوّز قراءة الرفع في الملائكة والناس وأجمعين في قوله تعالى: ﴿**إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**﴾[1]. عندما قال: «وقرأها الحسن «**لعنة الله والملائكة والناس أجمعون**»، وهو جائز في العربية، وإن كان مخالفاً للكتاب. وذلك أن قولك «**عليهم لعنة الله**»، كقولك يلعنهم اللّه ويلعنهم الملائكة، والناس والعرب تقول: عجبت من ظلمك نفسَك، فينصبون النفس، لأن تأويل الكاف رفع. ويقولون: عجبت من غلبتك نفسُك، فيرفعون النفس، لأن تأويل الكاف نصب. فابن علي ذا ماورد عليك. ومن ذلك قول العرب: عجبت من تساقط البيوت بعضها على بعض. وبعضُها على بعض. فمن رفع رد البعض إلى تأويل البيوت، لأنها رفع ألا ترى أن المعنى: عجبت من أن تساقطت بعضها على بعض. ومن خفض أجراه على لفظ البيوت، كأنه قال: من تساقط بعضها على بعض..»[2]. وقد رفض قراءة الحسن لقوله تعالى: ﴿**فأجمعوا أمركم وشركاءكم**﴾[3] برفع «**شركاءكم**» بحجة أنها مخالفة للمصحف، ولضعف

(1) سورة البقرة، الآية: 161.
(2) معاني القرآن، 1/96.
(3) سورة يونس، الآية: 71.

معناها، وقبل أن يذكر ذلك أول قراءة النصب فقال: ونصبت الشركاء بفعل مضمر، كأنك قلت: فأجمعوا أمركم وادعوا شركاءكم، وكذلك هي في قراءة عبداللّه، والضمير هاهنا يصلح إلغاؤه، لأن معناه يشاكل ما أظهرت، كما قال الشاعر:

وَرَأَيْتُ زَوْجَكِ فِي الْوَغَى مُتَقَلِّداً سَيْفاً وَرُمْحَا

فنصبت الرمح بضمير الحمل، غير أن الضمير صلح حذفه، لأنهما سلاحان يعرف ذا بذا، وفعل هذا مع فعل هذا.

وقد قرأها الحسن «وشركاؤكم» بالرفع، وإنما الشركاء هاهنا آلهتهم كأنه أراد: أجمعوا أمركم أنتم وشركاؤكم. ولست أشتهيه لخلافه للكتاب، ولأن المعنى فيه ضعيف، لأن الآلهة لا تعمل ولا تجمع، وقال الشاعر:

يَا لَيْتَ شِعْرِي وَالْمُنَى لاَ تَنْفَعُ هَلْ أَغْدُوَنْ يَوْماً وَأَمْرِي مُجْمَعُ

فإذا أردت جمع الشيء المتفرق قلت: جمعت القوم فهم مجموعون، كما قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود﴾(1). وإذا أردت كسب المال قلت: جمعت المال، كقول اللّه تبارك وتعالى: ﴿الذي جمع مالاً وعدده﴾(2). وقد يجوز جمّع مالاً وعدده، وهذا من نحو قتلوا وقتّلوا»(3).

ورفضه هذه القراءة في نظري يرجع إلى ضعف المعنى فيها وليس لمخالفة الكتاب. إذ أنه لو استجاد معناها ما رفضها، لأنه استجاد المعنى في قراءة الحسن وهي مخالفة للكتاب.

2 ـ تواتر القراءة:

ينم موقف الفراء بشكل عام على قبوله كل القراءات شاذة ومتواترة. إذ

---

(1) سورة هود، الآية: 103.

(2) سورة الهمزة، الآية: 2.

(3) معاني القرآن، 1/473.

نجده يخرج المعنى في كل القراءات بدون إستثناء، ويستعين الشعر والمعنى النحوي والتفسير وقراءة عبدالله بن مسعود في ترجيح الواحدة على الأخرى. لكننا لا نعدم رفضه لبعضها استناداً إلى ما تقدم، كما لا نعدم تصريحه بتقديم إجماع القراء على القراءة.

تقديم الإجماع: ومن النماذج الدالة على ذلك قوله عند تفسير قوله عز وجل: **﴿والذي قدّر فهدى﴾**[1]. «والقراء مجتمعون على تشديد «قدّر» وكان أبو عبدالرحمن السلمي يقرأ: «قَدَر» مخففة، ويرون أنها من قراءة علي بن أبي طالب رحمه الله. والتشديد أحبّ إليّ لاجتماع القراء عليه»[2].

وعندتفسير قوله عز وجل: **﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾**[3] يقول: «واجتمع القراء على **«يُخْرِبون»**، إلا أبا عبد الرحمن السلمي، فإنه قرأ **«يُخَرِّبُونَ»**، كأن يُخرّبون: يُهدّمون، ويُخْرِبون ـ بالتخفيف ـ يخرجون منها يتركونها. ألا ترى أنهم كانوا ينقبون الدار فيعطلونها؟ فهذا معنى **«يُخرِبون»** والذين قالوا: **«يُخرّبون»** ذهبوا إلى التهديم الذي كان المسلمون يفعلونه، وكل صواب. والاجتماع من قراءة القراء أحب إليّ»[4].

وعند تفسير قوله تعالى: **﴿وأن الله مع المؤمنين﴾**[5]. يختار قراءة الجمهور، ويستشهد على صحتها بقراءة عبدالله بن مسعود: **«وإن الله لمع المؤمنين»**، فحسن هذا كسرها بالإبتداء. ومن فتحها أراد **«ولن تغني عنكم فئتكم شيئاً ولو كثرت»** يريد: لكثرتها، ولأن الله مع المؤمنين، فيكون موضعها نصباً، لأن الخفض يصلح فيها»[6].

---

(1) سورة الأعلى، الآية: 3.
(2) معاني القرآن، 3/256.
(3) سورة الحشر، الآية: 2.
(4) معاني القرآن، 3/143.
(5) سورة الأنفال، الآية: 19.
(6) معاني القرآن، 1/407.

ولكن الفراء الذي تتنازعه الصنعة النحوية والميول المذهبية إلى ترسيخ أصول المعتزلة والإصرار على سبر غور المعاني في المعاني النحوية، وفي القراءات، والمطلع على التفاسير السابقة للآيات القرآنية، يرد القراءات ويقبلها وفقاً لذلك.

أما الصنعة النحوية فستتكلم عن تأثيرها في المعيار الثالث من معايير قبول القراءات.

أثر عقيدة المعتزلة في اختيار القراءات عند الفراء:

وأما أثر الاعتزال في اختياره للقراءات، فإن الفراء، الذي كان يملي كتابه على مستمعيه في المسجد الجامع، لم يطلق العنان لنفسه في تفسير الكتاب كله، وفي تفسير الآيات التي يدل ظاهرها على مخالفة أصل من أصول المعتزلة، ولكننا استطعنا أن نلمس عنده اتجاهاً إلى تأويل القراءات المجمع عليها، بما يتفق والأصول التي ينادون بها، وميلاً إلى اختيار الشاذ الذي يوافق أصولهم. وقد حاولنا أن نلقي الضوء على تأويله للقراءات المجمع عليها عند الكلام على أثر عقيدته في تفسيره للقرآن الكريم. وقد أشرنا إلى أنه ناقش القراءات الواردة عن السلف في قوله تعالى: **﴿إن تحرص على هداهم فإن الله لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾**[1]. فذكر قراءة ابن مسعود وأصحابه «**يَهدِّي**» بإسكان الدال، والمعنى يَهْتَدِي مَنْ يُضِل، بنسبة الفعل لـ «مَنْ» وليس للَّه تعالى، نفياً للإجبار عنه، وبالتالي ترسيخ أصل من أصول المعتزلة وهو العدل. وقراءة قوله تعالى: **﴿أمْ مَنْ لاَ يَهَدِّي إلا أن يُهْدى﴾**[2]، والمعنى: أم مَنْ لا يَهْتَدِي، بنسبة الفعل إلى الإنسان وليس للَّه تعالى، استدلالاً بقول العرب للرجل: قد هدَّى الرجلُ، بمعنى: اهْتَدَى، وغير ذلك من القراءات التي فيها يتهدّي. بمعنى يَهْتَدِي هو نفسه، بنسبة الفعل إلى المخلوق وليس الخالق، حتى تَوصَّل إلى أن القراءة في

(1) سورة النحل، الآية: 37.

(2) سورة يونس، الآية: 35.

الآية لا يَهْدِي بالتخفيف، والمعنى يهتدي والفاعل من[1]، وكأني به يريد أن يكون الدال مكسوراً في هذه القراءة المتواترة حتى توافق بدون تأويل ما يذهب إليه. ولكنه طبقاً لما قرره في معانيه، من أنه لا يقرأ إلا بما قرأت القراء (شاذاً ومتواتراً)، رأي تطويع الآية للمعنى الذي يريد، ونسبة الفعل لغير اللَّه تعالى. هذا بالإضافة إلى أنه كان يملي كتابه إملاء على مستمعيه، الأمر الذي جعله لا يتوسع كثيراً في شرح المعاني المعتزلية، حتى لا يتفطن المستمعون لذلك، فيقاطعوا إملاءه أو يحولوا بينه وبين تكملة كتابه.

يضاف إلى شرحه لقراءات هذه الآية استحسانه لقراءة يحيى بن وثاب لقوله تعالى: ﴿**إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين**﴾[2]، بكسر المتين على أنه نعت للقوة، نفياً للتشبيه عن اللَّه تعالى، اعتماداً على أن صيغة فعيل لا تلحقها تاء التأنيث، فتصح للمذكر والمؤنث، وقد احتج لصحة هذه القراءة التي وصف فيها المؤنث بلفظ مذكر بقول بعض العرب:

لِكُلِّ دَهْرٍ لَبِسْتُ أَثْوِباً   مِنْ رَيْطَةٍ وَالْيُمْنَةَ الْمُعَصَّبَا

إذ جعل الشاعر المعصب نعتاً لليمنة المؤنثة، وقد صح ذلك لأن اليمنة صنف من الثياب، وهو الوشى فذهب إليه[3]. ولهذا لا يعد شيئاً قوله إن قراءة العامة برفع المتين هو الوجه في الآية، في موضع آخر من الكتاب، على أنه صفة للَّه تعالى، لأن ظروف الإملاء أجبرته على ذلك بلا شك، حيث إنه لم ينس ذكر قراءة الجر بعد قوله هذا[4]. وفي ذلك أكبر دليل على أنه يفضل القراءة التي تخدم المعنى المعتزلي. وفي هذين النموذجين نجد الفراء يحتج للمعنى في القراءة المتواترة بقراءات لم يجمع القراء على القراءة بها، ويطوع المعنى في

(1) معاني القرآن، 2/99.
(2) سورة الذاريات، الآية: 58.
(3) معاني القرآن، 3/90.
(4) معاني القرآن، 2/75.

المتواترة إلى معنى القراءات الأخرى، سيراً على نهجه في الاستدلال بالقراءات شاذة ومتواترة على مذهبه النحوي والديني.

وفي النموذج الثاني نجده يختار قراءة قرأ بها قارىء واحد، ويحتج لصحتها. وهذا دليل على تقديمها على القراءة المتواترة المجمع عليها. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن القراءة عند الفراء، تحكمها بالإضافة للشروط التي وضعها العلماء لقبول القراءات، مدى ملاءمتها للمعاني والأصول التي ينادي بها المعتزلة، والتي يرون في القرآن الكريم خير شاهد على إثباتها، والبرهنة على صحتها. أي أن المعاني المعتزلية طبقت على القرآن الكريم، فما جاء موافقاً لها قبل على علاته، وما جاء مخالفاً لها طُوع ليعود إليها، أو رُفض، وإن لم يصرح الفراء برفض ما يخالف عقيدته كما في آية الذاريات سالفة الذكر. وهذا يدخل في مذهبة النحو، وتطويع المعاني النحوية والقراءات القرآنية، التي في أغلبها تتسع لمعانٍ نحوية كثيرة، للمذاهب الدينية التي يرى أصحابها في القرآن الكريم خير معين على إثباتها، والتي يعلمون علماً يقيناً أن المعاني النحوية المستمدة من ظاهر الآيات لاتساعد في كثير من الأحيان على ترسيخ أصولهم، وبالتالي لابد من تأويل الكلام، وخلق معان نحوية تؤيد تلك الأصول، وبالتالي ترسخ تلك المذاهب. ولابد من التأكيد على أن الفراء يطوع ويؤول ويختار ويرفض ويقبل، ولكنه لا يجيز القراءة بما لم يقرأ به.

3 ـ موافقة العربية:

موافقة العربية عند الفراء تشمل موافقة القاعدة النحوية والصرفية التي وضعها النحويون، وموافقة طرائق العرب في كلامها، وبالتالي احتواءها على معنى نحوي ينبثق عنه معنى جيد موافق للتفسير. ولهذا نجد الفراء يخطىء القراء وينعتهم بالوهم، وعدم معرفة كلام العرب. إن هم خالفوا ذلك.

فأما موافقة القاعدة النحوية والصرفية فيمثله: تفسيره لقوله تعالى: ﴿وما

تنزلت به الشياطين﴾[1]. حيث قال: إن النون مرفوعة لأنها فاعل التنزيل، وقد غلط الحسن بقراءة الآية بالواو في الشياطين، على هذا النحو **«الشياطون»**، لأنه ظن أن الشياطين جمع مذكر سالم يعامل معاملة المسلمين والمسلمون[2]. وتفسير قوله تعالى: **﴿ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي﴾**[3]، إذ يقول: إن الياء في **«مصرخي»** منصوبة، لأن الياء من المتكلم تسكن إذا حرك ما قبلها، وتنصب إذا جاءت بعدها هاء السكت، كقراءة قوله تعالى: **﴿لكم دينكم ولي دين﴾**[4] و**«لي دين»** بالنصب والجزم في الدين، فإذا سكن ما قبلها ردت إلى الفتح الذي كان لها. والياء المشددة في **«مصرخي»** تتكون من ياء ساكنة، وهي ياء الجمع، وبعدها ياء المتكلم الساكنة التي حركت لحركة الياء التي قبلها. وهذا مطرد كقوله تعالى: **﴿يابني إن الله﴾**[5]. وقوله: **﴿فمن تبع هداي﴾**[6]. وقوله: **﴿محياي مماتي﴾**[7] بفتح الياء في بني وهداي ومحياي.

وقد قرأ الأعمش ويحيى بن وثاب بكسر الياء في **«مصرخي»**، وقد وصف الفراء هذه القراءة بالوهم، ووصف طبقة يحيى جميعاً بالوهم، لقلة من سلم منهم منه. لأن القارىء ظن أن الباء حرب جر خافض للكلمة كلها، ناسياً أن الكلمة مكونة من مضاف ومضاف إليه، وهو ياء المتكلم التي لا يلحقها الجر بالحرف. وهنا نجده يرجع خطأ القارىء إلى عدم معرفته بالقاعدة النحوية، ومعاملة العرب والقرآن الكريم للمضاف إلى ياء المتكلم. ويقيس على ذلك تخطئة القراء ووصفهم بالوهم في قراءة قوله تعالى: **﴿نوله ما تولى ونصله**

---

(1) سورة الشعراء، الآية: 210.

(2) معاني القرآن، 2/284 ـ 285، و2/76.

(3) سورة إبراهيم، الآية: 22.

(4) سورة الكافرون، الآية: 6.

(5) سورة البقرة، الآية: 132.

(6) سورة البقرة، الآية: 38.

(7) سورة الأنعام، الآية: 162.

جهنم﴾[1] بإسكان الهاء في نصله إذ أرجع الخطأ إلى عدم معرفة القراء للقواعد النحوية، فظنوا أن موضع الإعراب في الفعل نصله الهاء، فوضعوا عليه السكون، ظناً منهم أن الفعل صحيح مجزوم بالسكون، في حين أن الفعل مجزوم بحذف حرف العلة والهاء في محل نصب مفعول به.

كما وهموا فيما روي عن الأعمش من طلحة بن مصرف قرأ بحضرة إبراهيم النخعي قوله تعالى: **﴿قال لمن حوله ألا تستمعون﴾**[2] بنصب اللام، فوصف إبراهيم النخعي هذا الحرف بالشناعة، لأن «**لمن حوله**» بالكسر لا بالنصب في اللام، ووافقه طلحة على كسر اللام، واستنكر الأعمش ذلك، ووصفهما باللحن. ويدلل الفراء على صحة كسر الياء في مصرخي السالفة بقول بعض العرب:

قَـالَ لَهَـا هَـلْ لَـكِ يَـاتَـافِـيِّ قَالَتْ لَهُ مَا أَنْتَ بِالْمَرْضِيِّ

بخفض الياء من «**في**» وخرجه على أنه من التقاء الساكنين، وكأنه يشك في رواية البيت بالكسر، مع أنه يقول: سمعت بعض العرب، لأنه يرى أن الأصل الفتح، فيقولون: لم أراه مذ اليوم ومذ اليوم، والرفع في الذال في «مذ» هو الوجه، لأنه أصل حركة مذ، ولكن الخفض جائز لالتقاء الساكنين، وقال: إن الياء في مصرخي كسرت والأصل فيها النصب. فيذهب إلى أن الكسر من التقاء الساكنين[3]، وهذا التخريج بعد وصف القارىء بالوهم كما أسلفنا.

وقد رد قراءة زهير القرقبي لقوله تعالى: **﴿متكئين على رفرف خضر وعبقري حسان﴾**[4] بجمع رفرف وعبقري «**على رفارف خضر وعباقري حسان**»، فقال: «الرفارف قد يكون صواباً، وأما العباقري فلا، لأن ألف الجماع لا يكون

(1) سورة النساء، الآية: 115.

(2) سورة الشعراء، الآية: 210.

(3) معاني القرآن، 2/75 ـ 76.

(4) سورة الرحمن، الآية: 76.

بعدها أربعة أحرف ولا ثلاثة صحاح»[1]. واستناداً إلى القاعدة النحوية يرد قراءة حمزة لقوله تعالى: ﴿**إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله**﴾[2]. فيقول: «وفي قراءة عبدالله «**إلا أن تخافوا**» فقرأها حمزة على هذا المعنى «**إلا أن يُخافا**»، ولا يعجبني ذلك، وقرأها بعض أهل المدينة كما قرأها حمزة...»[3]. وهنا نجده يبدأ بذكر قراءة عبدالله بن مسعود، التي لا يفتأ يذكرها، كأنه يجعلها الفيصل في الحكم على القراءات والاستدلال على معانيها. ثم يستنكر قراءة حمزة ببناء الفعل للمجهول، لأن المعنى يتغير عما كان عليه في قراءة الجمهور وقراءة عبدالله. فيقول: «وأما ما قال حمزة فإنه إن كان أراد اعتبار قراءة عبدالله فلم يصبه ـ والله أعلم ـ لأن الخوف إنما وقع على «**أن**» وحدها إذ قال: ألا يخافوا أن لا، وحمزة قد أوقع الخوف على الرجل والمرأة، وعلى أن، ألا ترى أن اسمهما في الخوف مرفوع بما لم يسم فاعله. فلو أراد ألا يخافا على هذا، أو يخافا بذا، أو من ذا، فيكون على غير اعتبار قول عبدالله «كان» جائزاً، كما تقول للرجال: تخاف لأنك خبيث، وبأنك، وعلى أنك..»[4]. وهنا يخرج هذه القراءة بعيداً عن قراءة عبدالله بن مسعود، فيذهب إلى أن «أن» وما دخلت عليه في محل نصب على نزع الخافض، وقدر الخافض المحذوف بـ**على** أو **الباء** أو **من**. وقد خرجها المفسرون على أنها بدل اشتمال[5].

وقد يرد القراءة استناداً إلى القاعدة النحوية والمطرد من كلام العرب، وإن ورد ما يؤيدها في كلامهم، كما فعل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وجعل كلمة الذين كفروا السفلى، وكلمة الله هي العليا**﴾[6]. إذ يقول: «فأوقع «جعل» على

---

(1) معاني القرآن، 3/120.
(2) سورة البقرة، الآية: 229.
(3) معاني القرآن، 1/145.
(4) معاني القرآن، 1/146 ـ 147.
(5) البحر المحيط، 2/197.
(6) سورة براءة، الآية: 40.

الكلمة، ثم قال: «**وكلمة اللَّه هي العليا**» على الاستئناف، ولم ترد بالفعل. ويجوز «**كلمة اللَّه هي العليا**». ولست استحب ذلك لظهور اللَّه تبارك وتعالى، لأنه لو نصبها ـ والفعل فعله ـ كان أجود الكلام أن يقال «**وكلمته هي العليا**»، ألاى ترى أنك تقول: قد أعتق أبوك غلامه، ولا يكادون يقولون: أعتق أبوك غلام أبيك، وقال الشاعر في إجازة ذلك:

مَتَى تَأْتِ زَيْداً قَاعِداً عِنْدَ حَوْضِهِ   لِتَهْدِمَ ظُلْماً حَوْضَ زَيْدٍ تَقَارِعَ

فذكر زيداً مرتين ولم يكن عنه في الثانية، والكناية وجه الكلام»[1].

وقد يرد القراءة استناداً إلى التفسير، كما رد قراءة ابن عمر في قوله تعالى: ﴿**غُلِبَتْ الروم**﴾[2]. يقول: «القراء مجتمعون على «**غُلِبَتْ**»، إلا ابن عمر، فإنه قرأها «**غَلَبَتْ الروم**» فقيل له: علام غلبوا؟ فقال: على أدنى ريف الشام. والتفسير يرد قول ابن عمر. وذلك أن فارس ظفرت بالروم، فحزن لذلك المسلمون، وفرح مشركو أهل مكة، لأن أهل فارس يعبدون الأوثان، ولا كتاب لهم، فأحبهم المشركون لذلك، ومال المسلمون إلى الروم، لأنهم ذوو كتاب ونبوة، والدليل على ذلك قول اللَّه: ﴿**وهم من بعد غلبهم سيغلبون**﴾. ثم قال: بعد ذلك، ويوم يغلبون يفرح المؤمنون إذا غلبوا، وقد كان ذلك كله»[3].

وقد وصف عاصماً باللحن لقراءته لقوله تعالى: ﴿**وكذلك ننجي المؤمنين**﴾[4]، بالبناء للمجهول وبنون واحدة وبنصب المؤمنين، فقال: «وقد قرأ عاصم فيما أعلم: «**نُجي**» بنون واحدة ونصب «**المؤمنين**»، كأنه احتمل اللحن، ولا نعلم لها جهة إلا تلك، لأن ما لم يسم فاعله إذا خلا باسم رفعه،

(1) معاني القرآن، 1/438.
(2) سورة الروم، الآية: 2.
(3) معاني القرآن، 2/319.
(4) سورة الأنبياء، الآية: 88.

إلا أنه يكون أضمر المصدر في نجي فنوى به الرفع ونصب «المؤمنين»، فيكون كقولك: ضُرب الضربَ زيداً، ثم تكني عن الضرب، فتقول: ضرب زيداً، وكذلك نجي النجاء المؤمنين»[1].

وقد يرمي العرب الفصحاء الذين أخذت اللغة عنهم، وجاءت القراءات تمثيلاً للغاتهم واستعمالاتهم، بالخطأ، كما يرفض القراءات الممثلة للكلام العربي، الذي وصفه بالخطأ، اعتماداً على أن ما بني على خطأ فهو خطأ[2].

وكما يرفض لأجل القاعدة النحوية نجده يستحسن القراءة لأنها تطبيق لها، ولكنه لا يرفض القراءة المقابلة للقراءة المستحسنة، ويحاول تخريجها بما يعود بها إلى تلك القاعدة. من ذلك استحسانه للتنوين في عزير في قوله تعالى: **﴿وقالت اليهود عُزير ابن الله﴾**[3]. يقول: «قرأها الثقات بالتنوين وبطرح التنوين، والوجه أن ينون، لأن الكلام ناقص «وابن» في موضع خبر لعزير. فوجه العمل في ذلك أن تنون ما رأيت الكلام محتاجاً إلى ابن. فإذا اكتفى دون «بن»، فوجه الكلام ألا ينون، وذلك مع ظهور اسم أبي الرجل أو كنيته. فإذا جاوزت ذلك فأضفت «ابن» إلى مكني عنه، مثل ابنك، وابنه، أو قلت: ابن الرجل أو ابن الصالح، أدخلت النون في التام منه والناقص. وذلك أن حذف النون، إنما كان في الموضع الذي يجري في الكلام كثيراً، فيسخف طرحها في الموضع الذي يستعمل. وقد ترى الرجل يذكر بالنسب إلى أبيه كثيراً، فيقال: من فلان بن فلان إلى فلان، فلا يجري كثيراً بغير ذلك، وربما حذفت النون، وإن لم يتمم الكلام لسكون الباء من ابن، ويستثقل النون إذ كانت ساكنة، ولقيت ساكناً، فحذفت استثقالاً لتحريكها. قال: من ذلك قراءة القراء: «عزير ابن الله» وأنشدني بعضهم.

---

(1) معاني القرآن، 2/210.
(2) معاني القرآن، 2/216.
(3) سورة براءة، الآية: 30.

لَتَجِـــدَنِّــي بِـــالأَمِيــرِ بِــرًّا   وَبِـــالْقَنَـــاةِ مِــدْعَســـاً مِكَــرًّا
إِذَا غُطَيْـــفُ السُّــلَمِـــيُّ فَــــــرًّا

وقد سمعت كثيراً من القراء الفصحاء يقرؤون **﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾**[1]. وقال آخر:

كَيْفَ نَوْمِي عَلَى الْفِرَاشِ وَلَمَّا   تَشْمَـلِ الشَّــامَ غَـارَةٌ شَعْـوَاءُ
تُذْهِلُ الشَّيْخَ عَنْ بَنِيهِ وَتُبْدِي   عَـنْ خِـدَامِ الْعَقِيلَـةُ الْعَـذْرَاءُ

أراد: عـن خِـدَامٍ، فحـذف النـون للسـاكـن...»[2]. لقـد وجـه الفـراء القراءات معتمداً على موافقة العربية والسير وفق استخدامات العرب في كلامها. فهو يقبلها جميعاً، شاذة ومتواترة، مادامت تخضع لهذين الشرطين. فالمعنى الجيد عنده هو الفيصل، وهو لا يتحقق إلا بحصول هذين الشرطين. بدليل أنه كثيراً ما يقول: لو كانت كذا كانت صواباً، أو لو قرىء بكذا كان صواباً. اتباعاً لأساليب عربية مطروقة، وإشارة منه إلى إمكانية التحصل على معنى جيد من اقتراحه للرفع أو النصب أو الجر، في بعض الكلمات المكونة للآيات. ولكنه لا يجعل ما يقترح، وإن صح معناه قراءة يقرأ بها، وبالتالي لا يعده قرآناً، وإنما يوظف مخزونه اللغوي من الشعر والنثر العربي، ويستعينه في الحصول على معانٍ جيدة. على اعتبار أن القرآن الكريم، وإن جاء موافقاً لأساليب العرب في كلامها، إلا أنه لم يمثل كل الاستعمالات اللغوية والنحوية التي استعملتها[3].

وبهذا نستطيع أن نقول: إن الفراء يجعل موافقة العربية المعيار الأول والأهم في قبول القراءات القرآنية، فما جاء موافقاً لها قبل، وما خالفها رفض، ووسم صاحبها بالوهم والخطأ وعدم معرفة العربية وكلام العرب. وكأن القارىء

---

(1) سورة الأخلاص، الآية: 1 ـ 2.
(2) معاني القرآن، 1/431 ـ 432.
(3) النحو وكتب التفسير، 1/297.

هو المخترع للقراءة، ولم يروها عن السلف الذين رووها عن الرسول ﷺ[1]. أما الرواية فتأتي في المرتبة الثانية بعد موافقة العربية. والذي يجعله يفضل واحدة على أخرى، سواء أكانت مجمعاً عليها أم لا، المعنى وموافقة القاعدة النحوية وموافقة عقيدته الاعتزالية، كما رأينا، مستعيناً بمعرفته بكلام العرب، والقراءات القرآنية والقاعدة النحوية، باعتباره علماً من أعلام النحو الكوفي.

أما رسم المصحف فلا يشكل أهمية كبيرة عند الفراء، وإن أشار في بعض الأحيان، إلى أنه لا يريد مخالفته، أو أنه يستنكر قراءة مخالفة له، لأننا وجدناه يوافق على قراءات مخالفة لرسم المصحف تحوي معنى نحوياً جيداً، وبالتالي تحوي معنى جيداً، بدليل أنه يُجوِّز النطق في غير القرآن بما لم يُقرأ به، وبالتالي بما يخالف المصحف لوجود معنى نحوي جيد، ويستشهد على هذا الوجه المقترح بما يحفظ شعراً ونثراً من كلام العرب. ولا يقيم لرسم المصحف وزناً لو قرىء بهذا الوجه المقترح، لأنه يقدم القاعدة النحوية على أي شيء آخر، ولأنه نعت رسم المصحف في أكثر من موضع بالخطأ، ونعت الكتاب الأوائل بسوء الهجاء. وكما تتبعنا المعنى النحوي عند الفراء، والقراءات في معانيه، وأثر الصنعة النحوية عنده، نرى أنه يميل إلى الاحتجاج لجميع القراءات، ويستدل على صحتها بالشعر والنثر وكلام العرب.

---

(1) أبو زكريا الفراء، ص 387.

المبحث السادس

التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الزجاج
في كتابه «معاني القرآن وإعرابه»

التفسير والمعنى النحوي عند الزجاج

لقد توفرت أدوات التفسير بالرأي عند الزجاج، فقد رأينا أنه استعان الشعر العربي على الاستشهاد على معاني القرآن الكريم، وعلى إثبات القاعدة النحوية التي تثيرها الآيات القرآنية التي يفسرها[1]، وكذلك يكثر من ذكر الآثار المروية عن الرسول ﷺ والصحابة، مع ملاحظة عدم الاهتمام بذكر الإسناد، إذ كثيراً ما يقول: قالوا أو قيل أو روي، أو قيل في التفسير، أو قال أهل التفسير، بدون ذكر الإسناد. وكذلك يتعرض إلى ذكر أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، كما يتطرق إلى تفسير الآيات القرآنية بآيات قرآنية أخرى[2]. مع اهتمامه بآراء أهل اللغة والنحو، كسيبويه والخليل والمبرد والمازني وأبي عبيدة، غير ناس أن يشرح القاعدة النحوية عند كل آية تقريباً، مرجحاً رأيه البصري، باعتباره مفسراً عالماً بالنحو، منتيماً إلى المدرسة البصرية. وقد علل اهتمامه بالنحو وذكره له مع التفسير، والمعنى بقوله: «وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير، لأن كتاب اللّه ينبغي أن يتبين. ألا ترى أن اللّه يقول: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**﴾، فحضضنا على التدبر والنظر. ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب اللغة أو ما يوافق نقلة أهل العلم»[3]. ولهذا يستعين القاعدة

---

(1) انظر معاني القرآن وإعرابه: الزجاج: ج1، ص 6، 10، 15، 46، 151، 396، 469، وج2/، ص 3، 6، 24، 35، 43، 52، 60، 78، 86، 91، 104، 127.

(2) انظر معاني القرآن وإعرابه: الزجاج: ج1، ص 131، 135، 149، 156، 202، 269، 304، 326، 384، 414، 449، وج2/39، 92، 100، 192، 220، 296، 315.

(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/161 ـ 162.

النحوية في تفسير معاني القرآن الكريم، ويطبقها تطبيقاً عملياً، فيقول بالحذف والتقدير والزيادة والتقديم والتأخير، وينظر في وجوه الإعراب والمعنى النحوي في الآيات، فيذكر المعنى الذي يسفر عنه المعنى النحوي، إذ كثيراً ما يتعرض للاختلافات في المعنى التي يجر إليها المعنى النحوي، وذلك لسيطرة الصنعة النحوية عليه. وهنا نود أن نذكر بعض النماذج من تفسير الزجاج ندلل بها على ذلك.

يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾[1]: «أي إن عملتما بأعمال الظالمين صرتما منهم...» و«لا تقربا» جزم بالنهي. وقوله عز وجل: ﴿فتكونا﴾ نصب، لأن جواب النهي بالفاء نصب، ونصبه عند سيبويه والخليل بإضمار أن، والمعنى: لايكن قرب لهذه الشجرة فكون من الظالمين، ويجوز أن يكون **فتكونا** جزم على العطف على قوله: ولا تقربا فتكونا»[2]. فيكون المعنى على النهي. أي لا تقربا، فلا تكونا. وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تسأل عن أصحاب الجحيم﴾[3] يقول الزجاج شارحاً المعنى المنبثق عن الرفع والجزم في الفعل تسأل «وتقرأ «**ولا تسأل**»، ورفع القراءتين جميعاً من جهتين: إحداهما: أن يكون «**ولا تسألْ**» استئنافاً، كأنه قيل: ولست تسأل عن أصحاب الجحيم، كما قال عز وجل: ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾. ويجوز أن يكون له الرفع على الحال فيكون المعنى: أرسلناك غير سائل عن أصحاب الجحيم. ويجوز أيضاً «**ولا تسأل عن أصحاب الجحيم**»، وقد قرىء به فيكون جزماً بـ لا، وفيه قولان على ما توجبه اللغة: أن يكون أمره اللّه بترك المسألة، ويجوز أن يكون النهي لفظاً، ويكون المعنى على تفخيم ما أعد لهم من العقاب، كما يقول القائل: الذي تعلم أنت أنه يجب أن يكون من تسأل عنه في حال جميلة أو حال قبيحة، فتقول: لاتسأل عن فلان،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 35.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/83.

(3) سورة البقرة، الآية: 119.

أي قد صار إلى أكثر مما تريد. . »[1]. ويفسر المعنى المنبثق عن النصب في قوله تعالى: ﴿إلهاً واحداً﴾[2]. على ضربين، فيقول: «إن شئت على الحال، كأنهم قالوا: نعبد إلهك في حال وحدانيته. وإن شئت على البدل، وتكون الفائدة من هذا البدل ذكر التوحيد، فيكون المعنى: نعبد إلهاً واحدا. . »[3]. ويفسر النصب والرفع في قراءة «شهر» في قوله تعالى: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾[4]. فيقول: «ورفعه على ثلاثة أضرب: أحدهما الاستئناف، والمعنى: الصيام الذي كتب عليكم، أو الأيام التي كتبت عليكم، شهر رمضان. ويجوز أن يكون رفعه على البدل من الصيام فيكون مرفوعاً على مالم يسم فاعله، المعنى: كتب عليكم شهر رمضان. ويجوز أن يكون رفعه على الابتداء، ويكون الخبر «الذي أنزل فيه القرآن». . ونصب شهر رمضان على وجهين: أحدهما: أن يكون بدلاً من أيام معدودات. والوجه الثاني على الأمر، كأنه قال: عليكم شهر رمضان: على الإغراء. . »[5].

واستنتج الزجاج عن طريق المعنى النحوي في قراءتي النصب والرفع في العمرة في قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾[6]. حكمين فقهيين مهمين، حيث قرر أن النصب بالعطف على الحج، والمعنى: على الأمر بإتمامها كإتمام الحج. والرفع فيها على أن تكون العمرة مبتدأ ولله الخبر، وبذلك تكون العمرة من الأمور التي يتقرب بها العبد لله تعالى، وليست فرضاً كالحج الذي وقع عليه الفعل «أتموا»[7]. وقد يستعين النقل عن أهل التفسير في ترجيح معنى نحوي على معنى نحوي آخر، وبالتالي معنى على معنى في قوله تعالى: ﴿فإنها محرمة

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/179.
(2) سورة البقرة، الآية: 133.
(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/193.
(4) سورة البقرة، الآية: 185.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/240.
(6) سورة البقرة، الآية: 196.
(7) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/225.

عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض﴾[1]. فيقول «قال بعض النحويين: أربعين سنة، يجوز أن تكون منصوبة بقوله «**محرمة**»، ويجوز أن يكون منصوباً بقوله يتيهون. أما نصبه بمحرمة فخطأ، لأن التفسير جاء بأنها محرمة عليهم أبداً، فنصب أربعين سنة بقولهم يتيهون...»[2]. وبذلك يكون المعنى الذي ارتضاه الزجاج أنهم يتيهون أربعين سنة، وأن الأرض محرمة عليهم أبداً.

وبهذا يتبين لنا الزجاج نحوياً مفسراً، وظف النحو إلى حد كبير في ترجيح المعاني في القرآن الكريم بعضها على بعض، جاعلاً المعنى النحوي المنبثق عن القراءات القرآنية والقاعدة النحوية نصب عينيه. ولهذا نجد معانيه يعج كثيراً بإيراد اختلاف المعاني، حيث إنه يستنتج معاني كثيرة من المعاني النحوية الواحدة والمتعددة، ناصراً لمذهب أهل السنة، بصفته يدين بعقيدتهم، ومذهب أهل البصرة، بصفته نحوياً بصرياً متعصباً لمذهبه النحوي. كما نجده يستعين أهل التفسير في ترجيح المعاني النحوية بعضها على بعض، لأن أهل التفسير يطلقون أحكامهم بعد فهم الآية، وإدراك العلاقات السياقية بين كلماتها، وإن كانوا لا يدركون علم النحو وقواعده.

بالإضافة إلى ذلك، وجدناه يحلل الآيات ويستخرج الأحكام الفقهية، وبذلك نعرف أن إدراك العلاقات السياقية بين الكلمات مهم جداً بالنسبة للمفسرين نحويين وغير نحويين.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 26.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/181، وينظر 2/99 ـ 100 ـ 115 ـ 124 ـ 137 ـ 180 ـ 360.

التقدير والمعنى في معاني الزجاج

المعنى وتقدير الفعل:

لقد كان للمعنى دور مهم جداً في تقدير الفعل عند الزجاج، مستعيناً بقرينة الإعراب دليلاً على تقديره. حيث كان في كثير من الأحيان يجد منصوباً يستدعي فعلاً ناصباً، فيقدره حسب ما يقتضيه المعنى في التركيب.

وهنا يحدث نوع من التداخل بين القاعدة النحوية التي تقرر أنه لا بد لكل منصوب من ناصب، وبين المعنى الذي يحدد صيغة هذا الناصب في الجملة محل التقدير.

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم﴾[1] يرى أن خفض هذه الأسماء على التبعية، ثم يرى أنه في غير القرآن الكريم يقال: «بسم الله الكريمَ والكريمُ، والحمد لله ربَّ العالمين، ربُّ العالمين، بالنصب والرفع[2]، على أن المعنى على الثناء والمدح للّه تعالى، وذلك على تقدير فعل محذوف يؤدي هذا المعنى، والمعنى: أذكر ربَّ العالمين، وبالرفع على تقدير مبتدأ محذوف، والمعنى: الحمد لله هو ربُّ العالمين، وذلك قياساً على قول الشاعر:

وَكُلُّ قَوْمٍ أَطَاعُوا أَمْرَ مُرْشِدِهِمْ ... إلاّ نُميراً أَطَاعَتْ أَمْرَ غَاوِيهَا

الظَّاعِنِينَ وَلَمَّا يُظْعِنُوا أَحَداً ... وَالْقَـائِلِيـنَ لِمَـنْ دَارٌ نُخَلِّيهَـا

---

(1) سورة الفاتحة، الآية: 2.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/5 ـ 6.

فالنصب في الظاعين على أنه صفة لنمير أو على المدح، والمعنى: أذكر الظاعنين. وكذا المعنى في القائلين. ويجوز الرفع على تقدير مبتدأ، والمعنى: هم الظاعنون وهم القائلون[1].

وإني أستغرب أن يعد الزجاج نصب «رب» ورفعها من غير القرآن، لأن الأولى قراءة الكسائي وزيد بن علي، والثانية قراءة أبي جعفر[2]. وذلك ربما يعود إلى أنهما قراءتان شاذتان في نظره، لأنه لايعول إلا على المتواتر المجمع عليه من القراءات كما سنرى. وعليه فكأنه لايعد القراءات الآحاد قرآناً. والأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿**الحمد لله رب العالمين**﴾[3]. إذ يرى أن الاختيار قراءة الرفع على أن **الحمد** «مبتدأ، ولله خبره. وفي غير القرآن يجوز القول الحمدَ بالنصب، والمعنى على تقدير فعل والتقدير: أحمدُ اللّه الحمدَ[4]. ونصب الدال روي عن سفيان بن عيينة ورؤبة بن العجاج، والمعنى: في بالرفع كما يقول سيبويه: أن الرجل إذا قال: الحمد للّه رالرفع، ففيه من المعنى مثل ما في قولك: حمدت اللّه حمداً، كأنه يخبر أن الحمد منه ومن جميع الخلق للّه تعالى، والمعنى عند من نصب الحمد، على أن الحمد منه وحده للّه تعالى، وليس من الخلق جميعاً[5].

والزجاج البصري الذي يفسر القرآن الكريم وفقاً للقواعد النحوية البصرية، يفضل المعنى في قراءة الرفع، ويرفض النصب، ولا يعده قرآناً، لأنه في نظره قراءة شاذة لم ترو عن القراء المعترف بهم في القراءات القرآنية عنده، بالرغم من أن القراءة بالنصب فيها إشعار بالفعل، وفي صيغة الفعل إشعار

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/6.

(2) مكرم: عبدالعال سالم وعمر: أحمد مختار ـ معجم القراءات القرآنية ـ ج1 ـ ط1 ـ جامعة الكويت ـ ذات السلاسل الكويت ـ 1982، ص 6.

(3) سورة الفاتحة، الآية: 1.

(4) الزجاج، 1/7.

(5) القرطبي، 1/135.

بالتجدد والطرو، والأمر ليس كذلكِ في قراءة الرفع، التي تستدعي اسماً يعد صفة ثابتة للمبتدأ، والمعنى الحمد ثابت للَّه أو مستقر[1].

كما يقدر الزجاج فعلاً محذوفاً في قوله تعالى: **﴿فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم﴾**[2]. والمعنى: فأما الذين اسودت وجوههم، فيقال لهم أكفرتم بعد إيمانكم، لأن في الكلام دليلاً عليه، وهو أداة الشرط، أما التفصيلية، التي تستدعي جواباً مقترناً بالفاء يفصّل حالة الذين كفروا ويشرحها. ولأن «**كفرتم**» لاتصلح أن تكون جواباً لها، مما جعل «**أكفرتم**» قرينة سياقية دلت على تقدير المحذوف خدمة للمعنى، وذلك التقدير كالتقدير في قوله تعالى: **﴿والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم﴾**[3]. والمعنى: يقولون: سلام عليكم، لكون «**سلام عليكم**» تحية لا تصلح إلا أن تكون مقول قول لفعل محذوف، وقوله تعالى: **﴿واسماعيل ربنا تقبل منا﴾**[4]. والمعنى: يقولان: ربنا تقبل منا[5]. لأن قوله «ربنا» دعاء لايصح إلا أن يكون منطوقاً به من قبل إسماعيل وأبيه عليهما السلام.

أما قوله تعالى: **﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك﴾**[6]. فالنصب في «**رسلا**» على جهتين: الأولى وهي اختياره: أن يكون رسلاً منصوباً بفعل محذوف يفسره الفعل المذكور، والتقدير: قد قصصنا رسلاً عليك قد قصصناهم، قياساً على قول القائل: رأيت زيداً وعمراً أكرمته، والتقدير: وأكرمت عمراً أكرمته، وذلك خدمة للقاعدة التي تستدعي ناصباً لكل منصوب، ولسيطرة التعليل على تفسيره للقرآن الكريم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرى أن معنى أوحينا إليك:

(1) الانتصاف بهامش الكشاف، 1/9.
(2) سورة آل عمران، الآية: 106.
(3) سورة الرعد، الآية: 23 ـ 24.
(4) سورة البقرة، الآية: 127.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/465.
(6) سورة النساء، الآية: 164.

أرسلنا إليك موحين إليك، وعليه يكون المعنى: إنا أرسلنا إليك موحين إليك وأرسلنا رسلاً قد قصصناهم عليك[1]. وفي قوله تعالى: ﴿**إن امرؤ هلك ليس له ولد**﴾[2]. يقدر فعلاً محذوفاً يفسره الفعل المذكور، ويجعل «امرؤ» فاعلاً له، والمعنى: إن هلك امرؤ هلك. وذلك استناداً إلى القاعدة التي تمنع مجيء المرفوع بعد أداة الشرط. وهنا جاز ذلك بعد «إن» لأن «إن» لا تعمل في الفعل الماضي، ولأنها أم الجزاء[3]. وهنا لابد من التنويه إلى أن هذا الأمر عام، لأن القرآن الكريم جاء لحل مشاكل الناس في كل زمان، وتقدير الفعل بعد الأداة يدل على الحدوث والتجدد، بعكس المعنى الذي يكون إذا وليها المرفوع، أي إذا وليتها الجملة الاسمية التي تدل على الدوام والثبوت. وبما أن الأمر عام صالح لحل مشكلة الميراث في كل زمان، لابد من تقدير الفعل ليدل على ذلك.

المعنى وتقدير المبتدأ:

وجه الزجاج المعنى في آيات كثيرة على تقدير مبتدأ محذوف، استناداً إلى المعنى وإلى القاعدة النحوية، التي تقتضي أن يكون هناك مسنداً إليه، في كل جملة تحوي مرفوعاً لايصح إلا أن يكون مسنداً، وذلك وفقاً لتصور النحاة للجملة الاسمية التي قرروا أنها تتكون من ركنين مبتدأ وخبر.

ففي قوله تعالى: ﴿**ذلك الكتاب**﴾[4] يرى أن المعنى على إضمار مبتدأ، والمعنى: القرآن ذلك الكتاب، أو هذا ذلك الكتاب[5]. وذلك لمن يريد أن يسند الخبر «**ذلك الكتاب**» الذي لاريب فيه إلى القرآن الكريم، لأن القرآن مسبوق بكتب سماوية كثيرة، وعدم تقدير القرآن مسنداً إليه الخبر في الآية قد

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/146.

(2) سورة النساء، الآية: 176.

(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/149.

(4) سورة البقرة، الآية: 2.

(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/29.

يجعل الذهن يفكر في كتاب آخر هو ذلك الكتاب الذي لاريب فيه.

وفي قوله تعالى: ﴿**صم بكم عمي فهم لا يرجعون**﴾[1]. يقدر مبتدأ محذوفاً، والمعنى: هؤلاء الذين قصتهم هذه القصة صم بكم عمي فهم لا يرجعون، وذلك لجعل الخبر مسنداً إلى المبتدأ المقدر، لا إلى غيره، ويجوز النصب في غير القرآن في قوله «**صم بكم عمي**» على إضمار فعل، والمعنى: وتركهم صماً بكماً عمياً[2]. استناداً إلى ذكر ذلك في آيات أخر. وهنا لابد من التنويه إلى أن النصب قراءة عبدالله بن مسعود وحفصة. ووجه النصب على الذم أو على تركهم، والمعنى: تركهم صماً بكماً عمياً[3].

وقد وجه الزجاج المعنى إلى ذلك، ولكنه جوزه في غير القرآن، لأنه لا يعترف إلا بالقراءات المتواترة، ولا يعد الشاذ قرآناً، لأنه أكد على أنه لا يجوز أن يُقرأ بما يجوز في العربية، لأن القراءة أصل أتباع السنة فلا تخالف.

وفي قوله تعالى: ﴿**ولا تقولوا ثلاثة انتهوا**﴾[4] يقدر مبتدأ محذوفاً يسند إليه الخبر في الآية، والمعنى: ولا تقولوا: آلهتنا ثلاثة[5]. وفي قوله تعالى: ﴿**ويقولون طاعة**﴾[6]. يقدر المبتدأ محذوفاً. والمعنى: ويقولون أمرنا طاعة، ويذكر أن بعضهم قدر خبراً محذوفاً، والمعنى: منا طاعة، ومع أنه يرى أن المعنى واحد، إلا أنه يختار تقدير «أمرنا» مبتدأ محذوفاً، لأنها أجمع في القصة وأحسن[7].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 18.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/59.
(3) القرطبي، 1/214.
(4) سورة النساء، الآية: 171.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/148.
(6) سورة النساء، الآية: 81.
(7) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/85، وينظر، 2/206.

المعنى وتقدير الخبر:

بداع من المعنى قدر الزجاج الخبر محذوفاً كما قدر المبتدأ، استناداً إلى قرينة الإعراب، والقاعدة التي تدعو إلى التقدير، لأنه لابد لكل مبتدأ من خبر، واستناداً إلى قرينة التضام، على اعتبار أن المبتدأ والخبر يستلزم أحدهما الآخر، ويكون المعنى العام في السياق دليلاً على تقدير المحذوف.

ففي قوله تعالى: ﴿**فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم**﴾[1]. يرى أن المعنى على تقدير خبر محذوف، والمعنى: فعليه صيام[2]. وذلك لأن المعنى في الآية على الإلزام، وعليه كان الخبر المقدر معبراً عن هذا المعنى بكل وضوح.

وكذا في قوله تعالى: ﴿**لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا**﴾[3]. قدر خبراً محذوفاً، والمعنى: أن تبروا وتتقوا وتصلحوا أولى، أي البر والتقى أولى، وحذف لأن في الكلام دليلاً عليه، وذلك قياساً على حذف أشياء كثيرة في القرآن الكريم، لأن في الكلام دليلاً عليها، كما في قوله تعالى: ﴿**طاعة وقول معروف**﴾[4]. والمعنى: طاعة وقول معروف أمثل[5]. وذلك لأن اللّه تعالى نهى في بداية الآية عن جعل اللّه عرضة للأيمان بقوله: ﴿**ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم**﴾. ثم أردف ذلك بأن البر والتقوى والإصلاح أولى، من الامتناع عن الإتيان بأعمال البر والتقوى والإصلاح بحجة الحلف باللّه تعالى[6]. فكأنه يرى أن بداية الآية دليل على تقدير الخبر،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 196.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/257.

(3) سورة البقرة، الآية: 224.

(4) سورة محمد، الآية: 21.

(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/293.

(6) ينظر القرطبي، 3/97.

أي أن ذلك قرينة سياقية على تقدير الخبر الذي يستلزمه المبتدأ أو يدعو إلى تقديره.

المعنى وتقدير المضاف:

في كثير من الآيات نجد الزجاج يقدر مضافاً محذوفاً بدعوى من المعنى في الآية الذي يستدعي وجود هذا المضاف، لأن المضاف إليه المذكور لا يصح أن يسند إليه المعنى في الآية، كما في قوله تعالى: **﴿وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم﴾**[1]. إذ أن معنى أشربوا سقوا، ولما لم يكن شرب العجل ممكناً، حتى يسلط الفعل عليه، ويكون منصوباً به، قدر مضافاً محذوفاً يصح شربه. والمعنى: وسقوا حب العجل، ولما حذف الحب قام العجل مقامه، وذلك سنة معروفة عند العرب، كما في قول الشاعر:

وَكَيْفَ تُوَاصِلُ مَنْ أَصْبَحَتْ ... خُلاَلَتُهُ كَأَبِي مَرْحَبِ

والمعنى: من أصبحت خلالته كخلالة أبي مرحب، لأن المعنى على تشبيه خلالة بخلالة، وليس على تشبيه الخلالة بأبي مرحب. وقول الآخر:

وَشَرُّ الْمَنَايَا مَيِّتٌ بَيْنَ أَهْلِهِ ... كَهُلْمِ الْفَتَى قَدْ أَسْلَمَ الْحَيَّ حَاضِرُهْ

والمعنى: شر المنايا منيةُ ميت[2].

وفي قوله تعالى: **﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾**[3]. يرجح الزجاج رأي البصريين أن في الكلام مضافاً محذوفاً، والمعنى: يبين اللّه لكم كراهة أن تضلوا، وحذف؛ لأن في الكلام دليلاً عليه، وذلك لأن المضاف يحذف لدلالة المضاف إليه عليه، كما في قوله تعالى: **﴿واسأل القرية﴾**[4]. والمعنى: واسأل

---

(1) سورة البقرة، الآية: 93.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 151/1.

(3) سورة النساء، الآية: 176.

(4) سورة يوسف، الآية: 82.

أهل القرية[1]. لأن القرية بأرضها وجدرانها ومبانيها لايصح أن تسأل، ولذا لايصح أن يسلط الفعل عليها لفساد المعنى، وعليه لابد من تقدير الأهل مضافاً محذوفاً يصح أن يسلط الفعل عليه، لأن المعنى يستلزم وجوده، ولأن المضاف إليه دليل على تقديره، فالمضاف والمضاف إليه متضامان وكل منهما يطلب الآخر. وكذا المعنى في الآية: ﴿**يبين الله لكم أن تضلوا**﴾ لأنه لا يمكن أن يكون اللَّه تعالى يبين لهم أن يضلوا، أي أنه لم يبين لهم الضلال، وإنما يبين لهم كراهة الضلال، وعليه يكون المضاف إليه دليلاً على تقدير المضاف المحذوف، كما أن الفعل يضلوا دليل على تقديره أيضاً، لفساد المعنى المنبثق عن تسليط الفعل يبين على «**أن تضلوا**»، وذلك قرينة سياقية مساعدة على تقدير المحذوف الذي يدعو المعنى إلى تقديره.

وكذا في قوله تعالى: ﴿**أن تقولوا ما جاءنا من بشير**﴾[2]. قدر مضافاً محذوفاً، والمعنى: كراهة أن تقولوا[3]. وذلك لأن إرسال الرسول ﷺ في قوله تعالى قبل ذلك: ﴿**يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا**...﴾ من أجل كراهة أن يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير، وذلك لأن تبيين الرسول المرسل مبني على التبشير والإنذار، ولما أرسل الرسول بذلك، دحضت حجة أهل الكتاب، وعليه كان الكلام السابق للمقدر قرينة سياقية على تقدير المضاف المحذوف.

المعنى وتقدير حرف الجر:

لقد وجه الزجاج المعنى في كثير من الآيات على تقدير حروف الجر، وهو ما اصطلح عليه عند النحويين بالنصب على نزع الخافض. وهنا نجد أن هناك تداخلاً بين المعنى والقاعدة النحوية في تقدير هذه الحروف. ذلك، لأن

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/ 177.
(2) سورة المائدة، الآية: 19.
(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/ 177.

النحاة الذين وضعوا القاعدة النحوية، بعد استقراء كلام العرب، صنفوا الأفعال إلى أفعال لازمة لا تتعدى إلى مفعول به، وأفعال متعدية تتعدى بنفسها إلى المفعول به، وعليه إذا وجدوا فعلاً من الأفعال اللازمة تعدى بنفسه، قاموا بتقدير حرف الجر محذوفاً، حتى يسايروا القاعدة، مع وضع المعنى في الاعتبار عند تقدير الحرف المحذوف، وذلك لأن التقدير ليس جزافاً، وإنما يقدر الحرف حسب ما يقتضيه السياق في التركيب الكلامي. فعند تفسيره قوله تعالى: **﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾**[1]. يرى أن المعنى على تقدير حرف الباء، والمعنى: وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات بأن لهم جنات، استناداً إلى أن الفعل بشر يتعدى بالباء، فكان قرينة على تقدير الحرف المحذوف.

وعند تفسيره قوله تعالى: **﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾**[2]. ذهب إلى أن المعنى هو ما رآه سيبويه والخليل وجميع النحويين الموثوق بعلمهم، وهو تقدير اللام محذوفةً، والمعنى: استشهدوا امرأتين لأن تذكر إحداهما الأخرى، ومن أجل أن تذكر إحداهما الأخرى[3]. وذلك لأنه رأى أن المعنى على التعليل، فاستشهاد المرأتين من أجل التذكير، ولهذا اختار تقدير اللام التي تفيد التعليل للدلالة على هذا المعنى.

وفي قوله تعالى: **﴿لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم﴾**[4]. يرى أن «**أن يجاهدوا**» منصوب بالفعل يستأذنك بعد حذف حرف الجر «**في**»، والمعنى: لا يستأذنك هؤلاء في أن يجاهدوا[5]. على اعتبار أن الفعل يستأذنك يتعدى بالحرف في، فكان قرينة على تقدير الحرف محذوفاً.

(1) سورة البقرة، الآية: 25.
(2) سورة البقرة، الآية: 282.
(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/365.
(4) سورة براءة، الآية: 44.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/498.

وفي قوله تعالى: ﴿لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾[1]. يقدر حرف الجر على محذوفاً، والمعنى: لأقعدن لهم على صراطك المستقيم، وذلك قياساً على قول القائل: ضُرب زيد الظهر والبطن، أي على الظهر والبطن[2]. وذلك لأن الفعل قَعَد يتعدى بحرف الجر على، الذي يفيد معنى الاستعلاء، لأنه يقتضي أن يكون هناك شيءُ يقعد عليه، فكان تقدير الحرف على معبراً عن هذا المعنى.

وبهذا نجد أن المعنى والقاعدة النحوية تضافرتا فكانتا داعياً إلى تقدير المحذوفات في معاني الزجاج، وذلك استناداً إلى عدة قرائن كانت سبيلاً إلى التقدير، كالتضام في تقدير الفعل والمبتدأ والخبر، وقرينة الصيغة في تقدير حروف الجر، وعليه يكون هذا النوع من التقدير الذي يخدم المعنى، وإن كان مشجعاً على الجرأة على القرآن الكريم، مباحاً على اعتبار أن راكبه يقصد إلى خدمة المعنى في القرآن الكريم، غير واضع في اعتباره خدمة عقيدة مشبوهة أو دين غير دين الإسلام.

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 16.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج.

النحو البصري والمعنى في معاني الزجاج

يجري الزجاج في معانيه على ترسيخ القواعد النحوية البصرية، ورد المخالف لها بالتأويل والتغليط. وقد كان لذلك أثر واضح في توجيه المعنى في القرآن الكريم، مما يمكن عد القاعدة النحوية عقيدة تحرك المفسر النحوي، وتجعله يؤول الآيات القرآنية المخالفة بما يوافق القاعدة النحوية وبما يثبتها.

من ذلك أن البصريين رفضوا مجيء الفعل الماضي حالاً، إلا أن تكون معه «قد» ظاهرة أو مقدرة[1]. وذلك لأن الحال «وصف منصوب فضلة يبين هيأة ما قبله، من فاعل أو مفعول به، أو منهما معاً، أو من غيرهما وقت وقوع الفعل»[2]. والفعل الماضي لا يتحقق فيه هذا الشرط، وهو تبيين الهيأة وقت وقوع الفعل، على اعتبار مُضِي زمنه. ولهذا قرروا أنه لا بد من تقدير الحرف «قد» الذي يقرب الماضي من الحال في حال عدم ذكره مع الفعل الماضي.

وقد خرج الزجاج المعنى في بعض الآيات على هذا التقدير كما في قوله تعالى: **﴿وكيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾**[3]. والمعنى: وكيف تكفرون وقد كنتم، وأضمرت قد لأن في الكلام

---

(1) التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ص 386، والخضري: محمد الدمياطي، حاشية الخضري، ج1، الطبعة الأخيرة، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، مصر، 1359هـ ـ 1940م، ص 221.

(2) حسن: عباس، النحو الوافي، ج2، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 363 ـ 364.

(3) سورة البقرة، الآية: 28.

دليلاً عليها. وكما في قوله تعالى: ﴿أو جاؤوكم حصرت صدورهم﴾[1]. وقوله: ﴿وإن كان قميصه قد من دبر﴾[2]»[3]. إذ المعنى: أو جاؤوكم قد حصرت صدورهم، لأن حصرت فعل ماض، ولا يكون حالاً إلا بتقدير قد التي تقربه من الحال. وقد خرج بعضهم المعنى في هذه الآية على أن حصرت خبر بعد خبر، والمعنى: أو جاؤوكم، ثم أخبر: حصرت صدورهم أن يقاتلوكم. ولكن الواضح أن الزجاج يرجح كونها حالاً، بدليل استشهاده بقراءة يعقوب «حصرة صدورهم» على الحال[4]. وهي قراءة ليست متواترة. ولذا فهي مرفوضة في مقياسه الذي لاحظناه عند تعرضنا لموقفه من القراءات غير المتواترة. ولكن ذكره لها يدل على ميله إلى كون حصرت حالاً، واستشهاده بها على ذلك، مع أنه يقدم المتواتر من القراءات ويرفض الشاذ، ولا يعده قرآناً دليل على تحكم القاعدة النحوية وغلبة القياس عليه، ودليل على ذوقه اللغوي الذي أصر على كون «حصرت» حالاً.

وقد استنكر البصريون العطف بالظاهر على المضمر المخفوض بدون إعادة حرف الجر. وقد خرج الزجاج المعنى في قوله تعالى: ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين﴾[5]، رافضاً أن يكون «المقيمين» معطوفاً على الهاء والميم المخفوض بمن «منهم»، لأنه لا يجوز العطف بالظاهر على المضمر المخفوض بدون إعادة حرف الجر إلا في الشعر. ولهذا يخرج الآية موافقاً سيبويه والخليل، على أن المعنى على المدح، وأن المقيمين منصوب بفعل محذوف،

---

(1) سورة النساء، الآية: 90.

(2) سورة يوسف، الآية: 27.

(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/74.

(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/95 ـ 96، وينظر التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ص 388 ـ 389.

(5) سورة النساء، الآية: 162.

والمعنى: أذكر المقيمين. ففي قولك: مررت بزيد الكريم، فإن الجر في الكريم هو الوجه، حتى يعرف زيد الكريم من غيره، أما إذا أريد الثناء والمدح، فإن النصب والرفع هما الوجهان، والمعنى: مررت بزيد الكريم، أي أذكرُ الكريمَ، أو الكريمُ، على تقدير: هو الكريم. وكذا في قولك: جاءني قومك المطعمين في المحل، والمغيثون في الشدائد، والمعنى: أذكر المطعمين، وهم المغيثون في الشدائد. وكذا المعنى في الآية، لأنه لما قال: يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، علم أنهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، فقال: والمقيمين الصلاة، والمؤتون الزكاة، والمعنى: أذكر المقيمين الصلاة، وهم المؤتون الزكاة، كما في قول الخرنق بنت بدر بن هفان:

لاَ يَبْعِدَنْ قَوْمِي اللَّذِينَ هُمُو ... سُمُّ الْعِدَاةِ وَآفَةُ الْجُزْرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرَكٍ ... وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الأُزْرِ

والمعنى: أذكر النازلين، فالرفع والنصب على المدح...[1] وقد رفض الزجاج أن تكون كتابة «المقيمين» بالنصب وهما من الكاتب، بقوله: «وقال بعضهم: في كتاب اللّه أشياء استصلحها العرب بألسنتها، وهذا القول عند أهل اللغة بعيد جداً، لأن الذين جمعوا القرآن أصحاب رسول اللّه ﷺ، وهم أهل اللغة، وهم القدوة، وهم قريبو العهد بالإسلام، فكيف يتركون في كتاب اللّه شيئاً يصلحه غيرهم، وهم الذين أخذوه عن رسول اللّه ﷺ وجمعوه، وهذا ساقط عمن لا يعلم بعدهم، وساقط عمن يعلم لأنهم يقتدى بهم، فهذا مما لا ينبغي أن ينسب إليهم رحمة اللّه عليهم، والقرآن محكم لا لحن فيه، ولا تتكلم العرب بأجود منه في الإعراب، كما قال عز وجل ﴿**تنزيل من حكيم حميد**﴾[2]. وقال: ﴿**بلسان عربي مبين**﴾[3]»[4]. وذلك حرصاً منه على قداسة كتابة

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/144.
(2) سورة فصلت، الآية: 43.
(3) سورة الشعراء، الآية: 195.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/143.

المصحف وتواتر القراءة، فهو يؤول ولا يطعن في خط المصحف؛ لأنه يعده سنة لا يرقى إليه الوهم والخطأ، مما يمكن عد رأيه هذا عائداً إلى سلامة عقيدته التي شهدت بها كتب التراجم التي ترجمت له، لأن احترامه لكتّاب المصحف لا يفسر إلا بهذا، لأننا رأينا غيره يتميزون بالشطط، ولا يحترمون كتّاب المصحف ولا القرّاء، بداع من سيطرة عقائد فاسدة عليهم، جعلتهم يؤولون النصوص القرآنية، ويطعنون في كتابة المصحف، الذي أؤكد على أنه ليس توقيفياً، لأن القرآن نزل مشافهة ولم ينزل مكتوباً، ولكنه كان يلقى من الاحترام الشيء الذي يجعل من يطعن فيه يعد من المفسرين بالرأي، وبهذا لا يعد الزجاج واحداً من البصريين الذين نسب إليهم صاحب الإنصاف الطعن في خط المصحف[1].

ـ وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**واتقوا الله الذي نساءلون به والأرحام**﴾[2] اختار النصب في الأرحام، والمعنى: اتقوا اللّه والأرحام أن تقطعوها، ورفض قراءة الجر لأنها تخالف القاعدة البصرية التي تمنع عطف الظاهر على المضمر المخفوض بدون إعادة الجار. وخطّأ المعنى المنبثق عن المعنى النحوي فيها. ذلك لأن النبي صلّى ﷺ قال: لا تحلفوا بآبائكم». ومستنداً في ذلك أيضاً إلى قول أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق، الذي يذهب إلى أن الحلف بغير اللّه أمر عظيم، وأن الحلف خاص باللّه عز وجل، على ما أتت به الرواية، وعليه رفض أن تعطف الأرحام على لفظ الجلالة في الآية، حتى لا يؤدي ذلك إلى كونها مقسماً بها، الأمر الذي يؤدي إلى ركوب الحرام، ولذا فإن المعنى المرتضى عنده على نصب الأرحام، وجعلها مفعولاً لاتقوا ورفض قراءة الجر[3].

ـ وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما**

---

(1) الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، المسألة 65، ص 471.

(2) سورة النساء، الآية: 1.

(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/2 ـ 3.

يتلى عليكم﴾[1]. رفض أن تكون ما معطوفة على الضمير هن في قوله تعالى: ﴿يفتيكم فيهن﴾. وعليه رفض أن يكون المعنى: ويستفتونك في النساء قل: اللّٰه يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم؛ لأن الظاهر لا يعطف على المضمر المخفوض. وعليه فإن «ما» معطوفة على لفظ الجلالة، والمعنى: قل اللّٰه يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب أيضاً يفتيكم فيهن، ويضاف إلى ذلك أن معنى الرفع أبين، لأن ما يتلى في الكتاب هو الذي بين ما سألوا. .[2].

ويضاف إلى اهتمامه بالقواعد النحوية البصرية موقفه من علماء مدرسته كسيبويه والخليل والمبرد، وذلك في إطار المعنى استكمالاً منا لبيان تأثير القواعد على المعنى في الآيات القرآنية.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[3]. يروي الزجاج اختلاف العلماء حول تفسير المعنى في الرفع والنصب، فيذكر أن سيبويه وكثيراً من البصريين يرون أن الرفع فيها وفي قوله: ﴿الزانية والزاني﴾. في قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[4]. وفي قوله تعالى: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما﴾[5] على تقدير خبر محذوف، والمعنى: وفيما فرض اللّٰه عليكم السارق والسارقة، والزانية والزاني، أو السارق والسارقة، فيما فرض اللّٰه عليكم، أي فيما فرض اللّٰه عليكم حكم السارق والسارقة، واختار سيبويه النصب قياساً على: زيداً فاضربه، وكذا قرأ عيسى بن عمر وهو أحد علماء مدرسته. وقد رفض الزجاج رأي سيبويه وعيسى بن عمر أي رفض قراءة النصب، واختار قراءة الرفع اتباعاً للمبدأ الذي سار عليه، وهو أن القراءة سنة يجب اتباعها. وذهاباً إلى المعنى المنبثق عن قراءة

---

(1) سورة النساء، الآية: 127.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/124 ـ 125.

(3) سورة المائدة، الآية: 38.

(4) سورة النور، الآية: 2.

(5) سورة النساء، الآية: 16.

العامة. وبهذا وافق على رأي أستاذه محمد بن يزيد المبرد الذي اختار قراءة الرفع على الابتداء، ورفض النصب لأن المقصود في ذلك ليس شخصاً بعينه، وإنما المعنى العام، والآيات ليست مثل قولك: زيداً فاضربه، وإنما هي قياس على: «**من سرق فاقطع يده**»، و«**من زنى فاجلده**»(1).

وإذا كان في هذه الآية يوافق على رأي أستاذه نراه يرفضه عند تفسير قوله تعالى: ﴿**لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً**﴾(2). اعتماداً منه على المعنى، وذلك أنه ذهب إلى أن معنى إلا ما قد سلف «**لا تنكحوا كما كان من قبلكم ينكح ما نكح أبوه**». وعليه فإن الظاهر أنه يرى أن الضمير في قوله «**إنه كان فاحشة**» يعود على «**ما**» في قوله تعالى: ﴿**إلا ما قد سلف**﴾. ولهذا قدر حرف الفاء محذوفاً حتى يربط المعنى في الجملتين، والمعنى: إلا ما قد سلف، فإنه كان فاحشة، والظاهر أيضاً أنه يرى أن كان هنا وإن كانت عاملة، فهي متجردة عن الزمن، فلا تدل على الزمن الماضي، وإنما تدل على اتصاف هذا الفعل بصفة الفحش في كل الأزمنة، عندما أكد على ذلك بقوله «أنهم أعلموا أن ذلك في الجاهلية كان يقال له مقت، وكان المولود عليه يقال له المقتي، فأعلموا أن هذا الذي حرم عليهم لم يزل منكراً في قلوبهم، ممقوتاً عندهم». وعليه رفض أن تكون كان زائدة كما يقول محمد بن يزيد المبرد، والمعنى عنده: إنه فاحشة ومقت، قياساً على زيادتها في قول الشاعر:

فَكَيْفَ إِذَا حَلَلْتُ بِدَارِ قَوْمٍ   وَجِيرَانٍ لَنَا كَانُوا كِرَامِ

وقد وصف الزجاج رأي أستاذه هذا بالغلط، لأن كان لو كانت زائدة لم تنصب خبرها في الآية، أما في بيت الشعر الذي أنشده، فهي ليست عاملة، ولو كانت كذلك لقال الشاعر: «**كانوا كراماً**». وعليه فلا يجوز قياس كان في الآية

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/188.
(2) سورة النساء، الآية: 22.

وهي عاملة، على كان في البيت وهي غير عاملة[1]. وقد ذكر المبرد في المقتضب أن النحويين عدوا كان في البيت غير عاملة. وهو يرفض ذلك، لأن كان عاملة. وخبرها لنا، والمعنى: وجيران كرام كانوا لنا[2]. ولهذا أستغرب أن يذكر الزجاج أن يكون المبرد قد قاس زيادة كان في الآية على زيادتها في البيت، ولا أدري ما الذي دفع الزجاج إلى رواية ذلك عنه، مع أن المقتضب ألف قبل المعاني[3]، إلا أن يكون قد سمعه منه في مجالس الدرس، ولم يطلع على رأيه في الكتاب.

لقد كانت القواعد والآراء النحوية ذات تأثير مباشر على توجيه المعنى في معاني الزجاج، كما كان لها الأثر نفسه عند الفراء والأخفش. مما يمكننا من أن نقول إن القاعدة بتأثيرها على المفسر النحوي كالعقيدة التي تتدخل في توجيه المعنى في الآيات القرآنية، لتأييد المذهب الديني، أو لدحض حجة الخصم. فالزجاج الذي يتميز بصلاح العقيدة الدينية، تسيطر عليه العقيدة النحوية التي يجعلها أساساً في توجيه المعنى في القرآن الكريم، مما يمكن من القول إن من له مذهب نحوي له مذهب تفسيري خاص به.

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/31.

(2) المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب ـ ت: محمد عبد الخالق عضيمة، ج4، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ، ص 117.

(3) رفيدة: إبراهيم عبدالله، النحو وكتب التفسير، ج1، ، ط1، ص 336.

التقديم والتأخير (الرتبة) في معاني الزجاج

لقد اختلف نحويو البصرة والكوفة حول مسألة العطف على اسم إن بالرفع قبل تمام الخبر، إذ أجازه الكوفيون، واشترط الفراء أن يكون اسم إن ضميراً أو اسماً موصولاً، أي من الأسماء التي لا يظهر فيها الإعراب. أما الكسائي فقد أجاز ذلك على كل حال. واستنكره البصريون، ورفضوا الشواهد التي استعانها الكوفيون على تعزيز رأيهم وأولوها. ومن الشواهد التي خضعت لتأويل البصريين قوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[1]. وقد اتبع الزجاج في تأويل هذه الآية رأي البصريين، فذكر أن جميع البصريين وسيبويه والخليل، يرون أن قوله تعالى: ﴿**الصابئون**﴾ محمول على التأخير، ومرفوع بالابتداء، وليس معطوفاً على اسم إن، والمعنى: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن باللّٰه واليوم الآخر وعمل صالحاً، فلا خوف عليهم ولا هم يحزون، والصابئون والنصارى كذلك أيضاً، أي من آمن باللّٰه واليوم الآخر، وذلك كقول الشاعر:

وَإِلاَّ فَـاعْلَمُـوا أَنَّـا وَأَنْتُـمْ بُغَـاةٌ مَـا بَقِينَـا فِـي شِقَـاقِ

والمعنى: فاعلموا أنا بغاة ما بقينا في شقاق، وأنتم أيضاً كذلك. ولا شك أن استبعاد «الصابئون والنصارى» من حيّز «إن»، أي عدهما غير معطوفين على اسم إن، يجعل معنى التوكيد الذي ينبع من «إن» منصباً على «الذين آمنوا

(1) سورة المائدة، الآية: 69.

والذين هادوا»، أي أن الذين آمنوا والذين هادوا هم من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون»، بدليل توكيد **«إن»** على ذلك.

وبالمقابل نجد **«الصابئون والنصارى»**، وإن كانوا مخبراً عنهما بالخبر نفسه، إلا أن ذلك ليس في قوة الإخبار عن الذين آمنوا والذين هادوا، لأن دخول «إن» في الجملة الأولى أكد نسبة المسند للمسند إليه، مما جعل المعنى في هذه الجملة يتسم بالقوة التي يفتقدها الإخبار عن **«الصابئون والنصارى»** بالخبر نفسه، لأن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى.

وقد استنكر الزجاج بشدة تجويز الكوفيين العطف على اسم إن قبل تمام الخبر، ورد رأي الكسائي في أن عمل **«إن»** ضعيف، فعطف بالرفع على اسمها، لأن الأصل في اسمها أن يكون مرفوعاً، ورد اشتراط الفراء جواز ذلك في الأسماء التي لا يظهر فيها الإعراب، وعده إقداماً منه على كتاب اللّه تعالى، وذلك لأن «إن» عملت عملين: النصب والرفع، ولا يوجد في العربية ناصب ليس معه مرفوع، لأن الاسم المنصوب مشبه بالمفعول، والمفعول لا يكون بغير فاعل، كما أن نصب إن ليس ضعيفاً، بدليل أنها تتخطى الظروف، فتنصب ما بعدها نحو قوله تعالى: **﴿إن فيها قوماً جبارين﴾**[1]. كما أن نصبها من أقوى المنصوبات[2].

واستناداً إلى المعنى أول الزجاج قوله تعالى: **﴿كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين﴾**[3]. ذاهباً إلى أن قوله: **«لتنذر به»** مؤخر، ومعناه التقديم، والمعنى: كتاب أُنزل إليك لتنذر به وذكرى للمؤمنين، فلا يكن في صدرك حرج منه»[4]. وعليه فإن النظر إلى الآية بهذا

(1) سورة المائدة، الآية: 22.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/212 ـ 213.
(3) سورة الأعراف، الآية: 2.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/347.

الشكل صنع معنى نحوياً جديداً، انبثق عنه معنى جديد في الآية؛ لأن الزجاج بذوقه اللغوي والنحوي قرر أن إنزال الكتاب لابد أن يكون للإنذار والذكرى، ولذا فإن اللام لابد أن تكون متعلقة بالفعل أنزل، وقوله: «فلا يكن في صدرك حرج منه»، مستأنف وهو مقدم على نية التأخير.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربّنيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء..**﴾[1]. رأى أن المعنى قد يكون على التقديم والتأخير، وأن اللام في قوله للذين «**هادوا**» متعلقة بقوله: «**هدى ونور**»، والمعنى: إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا والربانيون. كما جوز أن يكون اللام متعلقاً بيحكم، والمعنى: يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا، أي يحكم بها النبيﷺ فيما سألوه عنه في التوراة. وأيضاً جوز أن يكون معنى هادوا تابوا، والمعنى: أن النبيين والربانيين الذين هم العلماء والأحبار، وهم العلماء الخيار يحكمون للتائبين من الكفر[2]. وهنا أيضاً اللام متعلقة بيحكم.

(1) سورة المائدة، الآية: 44.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 195/2.

الزيادة في معاني الزجاج

كما أول الزجاج المعنى في كثير من الآيات القرآنية بالقول بالحذف والتقدير، أول كثيراً منها بالقول بالزيادة. وذلك راجع إلى القواعد النحوية التي اتفق عليها النحاة، وطبقها الزجاج كغيره من النحاة المفسرين على القرآن الكريم.

يقول في تفسير قوله تعالى: **﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾**[1]. «إن النصب من جهتين في قولنا، وذكر بعض النحويين جهة ثالثة... وأجود هذه الجهات أن تكون ما زائدة مؤكدة، كأنه قال: إن اللَّه لا يستحي أن يضرب بعوضة مثلاً، ومثلاً بعوضة، وما زائدة مؤكدة، نحو قوله: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾**[2]. والمعنى: فبرحمة من اللَّه حقاً، فما في التوكيد بمنزلة حق إلا أنه لا إعراب لها، والخافض والناصب يتخطاها إلى ما بعدها، فمعناها التوكيد، ومثلها في التوكيد «لا» في قوله: **﴿لئلا يعلم أهل الكتاب﴾**[3]. معناه لأن يعلم أهل الكتاب، ويجوز أن يكون ما نكرة، فيكون المعنى: إن اللَّه لا يستحي أن يضرب شيئاً مثلاً، وكأن بعوضة في موضع وصف شيء، كأنه قال: إن اللَّه لا يستحي أن يضرب مثلاً شيئاً من الأشياء، بعوضة فما فوقها، والاختيار عند جميع البصريين أن يكون ما لغواً..»[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 26.

(2) سورة آل عمران، الآية: 159.

(3) سورة الحديد، الآية: 29.

(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/70 ـ 71.

لقد أوّل الزجاج النصب في بعوضة على أن الفعل واقع عليها، وما زائدة للتوكيد بمنزلة حق، فهو يؤكد على أن الزائد الذي لا عمل له نحوياً، ولا يؤثر على عمل غيره، يفيد التوكيد، أي توكيد المعنى في الكلام، ولا معنى نحوياً له. فالذي دفعه إلى القول بالزيادة هو نصب بعوضة، إذ كل منصوب لابد له من ناصب، وزيادة «ما» هي التي جعلت الفعل يتسلط على بعوضة فينصبها. وكذا في قوله تعالى: ﴿فبما رحمة﴾ زيادة ما هي التي خولت لحرف الجر أن يعمل، وفي قوله: ﴿لئلا يعلم﴾ زيادة «لا» هي التي جعلت أن تتسلط على الفعل فتنصبه[1]. ولما كان في توجيه نصب بعوضة وجه آخر، وهو جعل «ما» نكرة بمعنى شيء، وبعوضة وصف لها، لا أدري لم رفضه الزجاج والبصريون الذين احتكم إلى رأيهم، وركبوا متن الزيادة والحكم على كتاب اللّه بها، مع أن عدم التأويل أولى من التأويل، خاصة أن هذا الوجه المرفوض قوي جداً إذا عرفنا أن العرب تستعمل «ما» بمعنى نكرة أو شيء.

وكما حكم بزيادة كلمات لم تؤثر في عمل أدوات إعرابية، حكم بزيادة كلمات عملت، ولكن احتكامه إلى القواعد والمعاني النحوية المحفوظة جعلته يفعل ذلك. من ذلك أن النحاة اتفقوا على أنه لا بد لكل فعل من فاعل مرفوع حقيقياً أو مجازياً، وبالقياس إلى هذه القاعدة حكم بزيادة الباء الجارة لفاعل الفعل «كفى» في آيات كثيرة، مع أنها عاملة فيه كما في قوله تعالى: ﴿كفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿كفى به إثماً مبيناً﴾[3] على أن حرف الجر زائد، والمعنى: كفى اللّه ولياً وكفى اللّه نصيراً[4]. وكفى هو إثماً في الآية الثانية[5].

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/138، وينظر، ص 174 و348.
(2) سورة النساء، الآية: 45.
(3) سورة النساء، الآية: 50.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/59.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/63، وكذا ص 78 ـ 85 ـ 147.

وكذلك الأمر في الأفعال المتعدية بنفسها، إذا تعدت بحرف جر، حكم بزيادة هذا الحرف، وإن كان عاملاً، كما في قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾**[1]. من زائدة، والمعنى: ما أرسلنا رسولاً إلا ليطاع[2].

وكذا حكم بزيادة «لا» في قوله تعالى: **﴿ما منعك ألا تسجد﴾**[3] لا زائدة، والمعنى: ما منعك أن تسجد قياساً على زيادتها في قوله: **﴿لئلا يعلم أهل الكتاب﴾**[4]. والمعنى: أن يعلم أهل الكتاب[5].

إذا نظرنا إلى بعض أحكام النحاة بالزيادة في اللغة والقرآن الكريم، وجدنا أن السبب فيها غالباً هو الاحتكام إلى القواعد النحوية، والنظر إلى المعنى النحوي في النظم من خلالها. ففاعل الفعل كفى استخدمه العرب مجروراً بالباء، وجاء القرآن الكريم محاكياً لطريقة العرب في استعمالها له، ولهذا ليس هناك داع لتحكيم القاعدة، وفرض كون الفاعل مرفوعاً، إذ يمكن الاكتفاء بالقول بأن فاعل الفعل كفى مجرور بالباء، وقبول الظاهر وعدم الركون إلى التأول، خاصة أن الباء تفيد معنى الاستعانة، فيكون الفاعل مجروراً مع إفادة هذا المعنى. أما بالنسبة لاستعمال الأفعال من حيث التعدي واللزوم، فإنه يجب النظر إليه من خلال الإيمان، بأن اللغة العربية لغة حية، تخضع للتغيير كما هي طبيعة كل الكائنات الحية، فالأفعال المتعدية نفسها ليس بالضرورة الحكم على الحروف التي تعدت بها إلى المفعول بالزيادة، إذا حدث أن تعدت بالحرف كما في قوله تعالى: **﴿ما أرسلنا من رسول...﴾**. وقوله تعالى: **﴿تنبت بالدهن﴾** لأنه لا يمكن إنكار أنه يمكن أن تكون في يوم من الأيام قد استعملت متعدية بالحرف.

---

(1) سورة النساء، الآية: 64.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/74.
(3) سورة الأعراف، الآية: 12.
(4) سورة الحديد، الآية: 29.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/355 ـ 356.

وكذا الأفعال اللازمة التي رأينا النحويين يقدرون لبعضها حروفاً إذا تعدت بنفسها، ناظرين إلى أنها تتعدى بالحرف، ولهذا لا بد من تقدير الحرف المحذوف، حتى تتمشى مع القاعدة، وتناصر الإجماع الذي اتفقوا عليه، من كون الفعل اللازم لا يتعدى إلى المفعول، وإذا تعدى لابد أن يتعدى بالحرف الذي يقدرونه وفقاً للمعنى في التركيب محل التقدير.

وهنا يمكن القول إنه ربما استعملت في يوم من الأيام متعدية بنفسها، أو ربما كانت تستعمل لازمة تتعدى بالحرف، ومتعدية بنفسها من غير حاجة إلى الحرف. وهذا ينطبق على الأفعال المتعدية التي تعدت بالحرف، ربما كانت تستعمل متعدية بنفسها وبالحرف. والذي حدث هو أنه نظراً لطبيعة التطور في الكائنات الحية، والتغيير الذي هو من أخص خصائصها، استعملت الأفعال على الشكل الذي قرره النحاة، وأجمعوا، وفقاً للكم المستعملة به، على القاعدة الموضوعة بخصوصه بعد استقراء اللغة وقياس الأشباه والنظائر. ولا بد من الانتباه إلى أن كثرة استعمال الفعل لازماً لا يمنع كونه قد استعمل متعدياً بنفسه، وكثرة استعمال الفعل متعدياً بنفسه لا يمنع كونه قد استعمل لازماً أو متعدياً بالحرف.

وفي قوله تعالى: ﴿لئلا يعلم أهل الكتاب﴾. نجد أن المعنى على الإيجاب ولا زائدة مؤكدة. فإن كان المعنى: لأن يعلم أهل الكتاب، فأي شيء تؤكده «لا» التي تفيد النفي أو النهي في الجمل التي تدخلها. فلو كان المعنى في الآية على النفي أو النهي ودخلت «لا» مؤكدة له يمكن قبول هذا، أما والمعنى على الإيجاب فلم أستطع استيعاب كونها زائدة للتأكيد.

إن النظر إلى هذا الموضوع بهذا الشكل يمنع قبول الكثير من الأحكام التي أطلقها المفسرون تفسيراً لكتاب اللّه تعالى، كالحكم بالزيادة، والحكم بالحذف، وتقدير المحذوف.

أثر المعنى النحوي
في الرد على أهل الملل والعقائد المخالفة لعقيدة السنة

تطرق الزجاج في تفسيره لبعض الآيات للرد على أهل الفرق الكلامية الإسلامية التي ظهرت وانتشرت، وذاع أمرها في الدولة الإسلامية في ذلك الوقت. وبما أنه من أهل السنة، ومن المسلمين الذين سلمت عقيدتهم من شوائب العقائد الأخرى[1]، فقد رد عليهم بعض أصولهم وآرائهم على مذهب أهل السنة، واستناداً إلى اللغة والنحو، ومن ذلك أنه ناقش مسألة:

ـ الرؤية:

إن رؤية اللَّه تعالى كانت محل اختلاف بين الفرق الإسلامية، فقد جوزها أهل السنّة، ورفضها المعتزلة والشيعة القائلون بالعدل. والزجاج الذي يؤيد مذهب السنة يجوز الرؤية عند تفسيره للمعنى في قوله تعالى: ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال: رب أرني أنظر إليك. قال: لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً، وخرّ موسى صعقاً، فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين**﴾[2]. فذكر أن موسى عليه السلام، لما خصه اللَّه بكلامه دون سائر مخلوقاته، طلب رؤية اللَّه تعالى، ولهذا كان الفعل «أنظر» مجزوماً، لأنه جواب الأمر من الفعل

(1) معجم الأدباء، 1/130، وإنباء الرواة، 1/159، وأخبار النحويين البصريين، 80 ـ 81.

(2) سورة الأعراف، الآية: 143.

«أرني». وجاء رد اللّٰه تعالى عليه بأنه لن يراه، وليكون الجواب موافقاً لمذهب أهل السنة قدر جاراً ومجروراً محذوفين، والمعنى: قال: لن تراني في الدنيا. والدليل على هذا المعنى عند الزجاج عدم استقرار الجبل مكانه عند تجلي رب العزة له. كما أنه استدل على هذا المعنى بكون «لن» أداة نفي للمستقبل، ولم يذهب إلى أنها لنفي التأييد، كما ذهب إلى ذلك الطبرسي الشيعي والزمخشري المعتزلي. ولهذا قال موسى: أنا أول المؤمنين. وتوكيداً على جواز رؤية اللّٰه تعالى في الآخرة قدر الزجاج جاراً ومجروراً محذوفين متعلقين باسم الفاعل المؤمنين، والمعنى: أنا أول المؤمنين بأنك لا ترى في الدنيا.

وهذا من وجهة نظر أهل السنة والعلم كما يقول. وهنا نراه يرد على المعتزلة الذين ينكرون رؤية اللّٰه تعالى في الدنيا والآخرة، ولهذا رد تقديرهم مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**فلما تجلى ربه للجبل**﴾ حتى يثبتوا أصلهم هذا، فقالوا: إن موسى لم يطلب رؤية اللّٰه تعالى، ولكنه طلب رؤية أمر عظيم من عند اللّٰه تعالى، فأعلمه ربه أنه لن يرى ذلك الأمر. ولهذا فإن معنى: «**تجلى ربه للجبل**»: تجلى أمر ربه للجبل، على تقدير مضاف محذوف، فكان رد أبي إسحاق الزجاج عليهم عنيفاً، إذ عدَّ قولهم هذا خطأً لا يعرفه أهل اللغة، ولا يوجد دليل على أن في الكلام محذوفاً هذا تقديره، لأن اللّٰه تعالى أرى موسى آيات كثيرة، مثل العصا والثعبان وخروج يده بيضاء من غير سوء، مع أنه كان أسود اللون. فهذه الأمور أغنته عن أن يطلب رؤية آية أخرى أو أمر آخر عظيم. ولذا فإن الآية على ظاهرها، وموسى طلب رؤية اللّٰه تعالى بعد سماعه كلامه[1]؛ لأن الأخبار وردت عن الرسول ﷺ تجيز رؤيته تعالى وأهل السنة والعلم والحديث لا ينكرونها[2]. وقد اشتد الأخذ والرد بين الفرق الإسلامية، وخاصة بين أهل السنة والمعتزلة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كل منهما يحاول أن يدحض حجة الخصم ناصراً حجته ومقيماً لأركان مذهبه، خاصة أن

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/412 ـ 414.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/393 ـ 395.

أدوات التفسير بالرأي التي وضع أساسها النحويون منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول وصلت ذروتها في تلك الفترة.

ولذا ليس غريباً أن نجد أبا علي الفارسي[1] تلميذ الزجاج يستنكر بشدة تخطئة الزجاج لتقدير مضاف محذوف في هذه الآية، أي رفض تخطئته لكون المعنى «**فلما تجلى أمر ربه للجبل**» وعده ذلك فاسداً، لأن «فشو هذا في اللغة، وكثرته واشتهاره فيها أظهر وأوضح من أن يخفي على المبتدئين بالنظر في اللغة، فضلاً عن المتوسطين ومن جاوزهم... قال تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك**﴾[2]. وفي موضع آخر: ﴿**أو يأتي أمر ربك**﴾[3]. وكذلك: ﴿**فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا**﴾[4]. وقوله: ﴿**فأتى الله بنيانهم من القواعد**﴾[5]. و﴿**أتى أمر الله فلا تستعجلوه**﴾[6]. ﴿**ويا قوم من ينصرني من الله**﴾[7]. وفي موضع آخر ﴿**فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا**»[8]. والمضاف إليه في هذه المواضع قد أقيم مقام المضاف، وما أرى هذا الذي قاله في هذا إلا

---

(1) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان أبو علي الفارسي، ولد بفسا سنة 288هـ، أخذ النحو عن جماعة من أعيان هذا العلم كأبي إسحاق الزجاج وأبي بكر السراج، وأبي بكر مبرمان وأبي بكر الخياط، تلمذ له عثمان بن جني وعلي بن عيسى الربعي وغيرهما، له عدة تصانيف منها، الإيضاح في النحو، ومختصر عوامل الإعراب، المسائل البغدادية والحلبية والشيرازية والإغفال والمقصور والممدود والحجة في علل القراءات وغيرها، توفي سنة 377 «ينظر في ترجمته: معجم الأدباء، 7/232 ـ 261، وإنباه الرواة، 1/273 ـ 274، ووفيات الأعيان، ج1/361 ـ 363، وتاريخ بغداد 7/275 ـ 276».

(2) سورة الأنعام، الآية: 158.

(3) سورة النحل، الآية: 33.

(4) سورة الحشر، الآية: 2.

(5) سورة النحل، الآية: 26.

(6) سورة النحل، الآية: 1.

(7) سورة هود، الآية: 30.

(8) سورة غافر، الآية: 29.

تحاملاً. ودافع هذا في اللغة كدافع الضرورات وجاحد المحسوسات في غير اللغة وأبيات الكتاب في هذا المعنى. . . يستغني عن ذكرها»[1].

ففي هذا النص الستشهد بآيات قرآنية مذكور فيها المضاف وقاس عليها آيات ناب فيها المضاف إليه عن المضاف، فقاس غير المذكور على المذكور، فالمعنى في قوله تعالى: ﴿**فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا**﴾، وقوله تعالى: ﴿**فأتى الله بنيانهم من القواعد**﴾، و﴿**يا قوم من ينصرني من الله**﴾ على تقدير مضاف محذوف يصح أن يسند إليه المعنى في الآيات والمعنى: ـ فأتاهم الله أو بأسه ـ فأتى أمر الله أو بأسه ـ ومن ينصرني من أمر اللّه أو من بأسه، وذلك حتى ينفي صفة التشبيه عن اللّه تعالى، لأن اللّه ليس جسماً، ولهذا لا يصح أن يسند إليه الإتيان في الآيتين الأولى والثانية، كما لا يصح أن ينصر منه في الآية الثالثة. وعليه صح تقدير المضاف.

وإثباتاً لما ذهب إليه استشهد بمجموعة من الأبيات يستدل بها على جواز حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مكانه، وفشوا ذلك عند الشعراء.

من ذلك البيت الذي أنشده أبو زيد والكوفيون:

حَسِبْتُ بُغَامَ رَاحِلَتِي عَنَاقَا ... وَمَا هِيَ وَيْبَ غَيْرِكَ بِالْعَنَاقِ

أي بغام عناق. . وما أنشده أبو بكر عن أبي العباس لكثير في ابن الزبير:

تُخَبِّرُ مَنْ لاَقَيْتَ أَنَّكَ عَائِذٌ ... بَلِ الْعَائِذُ الْمَحْبُوسُ فِي سِجْنِ عَارِمِ

وَصِيُّ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَابْنُ عَمِّهِ ... وَفَكَّاكُ أَغْنَاقٍ وَقَاضِي مَغَارِمِ

والمعنى: ابن وصي النبي وابن ابن عمه.

وأنشد أبو بكر عنه:

---

(1) إسماعيل: محمد حسن محمد ـ الإغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ـ ج2، رسالة ماجستير مقدمة لقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة عين شمس ـ 1394هـ ـ 1974م ص 807 ـ 809.

صَبَّحْنَ مِنْ كَاظِمَةِ الْخُصِّ الْخَرِبِ يَحْمِلْنَ عَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ

والمعنى: يحملن ابن عباس.

وقول الفرزدق:

فَلَـوْ أَنَّ ذُراً أَوْ أَبَـانِ رَأَى الَّـذِي رَأَيْـتُ أَبَـتْ عَيْنَـاهُ أَنْ تَتَـأَخَّـرا

والمعنى: أبا ذر الغفاري، أي لو أن أبا ذر، أو أبا أبي ذر. فإذا جاز إقامة المضاف إليه مقام المضاف في هذه الأبيات، مع أنه قد يشكل المعنى فيها على بعض السامعين، كان في إقامته في غير هذا أجدر وأجود[1].

ثم رد على الزجاج إنكاره أن يطلب موسى أمراً عظيماً من اللّه تعالى، فقال: إن قومه طلبوا رؤية آيات كثيرة، مثل حكاية اللّه عنهم من قولهم: **﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾**[2]. وقولهم: **﴿لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض﴾**[3] وكذلك قولهم: **﴿ياموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾**[4]، فإذا كان قوم موسى سألوا هذه الآيات من موسى فلا يمتنع أن يسأل موسى اللّه تعالى ما سأله قومه عنه، ولذلك يجوز أن يكون موسى سأل اللّه تعالى رؤية أمر عظيم من عنده تعالى، حتى يؤتيه اللّه ما يجوز أن يؤتيه ويمنع عنه ما لا يجوز أن يؤتيه[5]. وبناء على ذلك يستمر الفارسي في التدليل على جواز إقامة المضاف إليه مقام المضاف فيقول: «وإن كان سؤال موسى عليه السلام «**رب أرني أنظر إليك**» إنما سأله عمّا سُئِله، فلا حذف في الكلام، وإن كان ذلك عن غير هذا، وكان السؤال لحظة أخرى، فقد أقيم المضاف إليه مقام المضاف»[6]. وذلك حتى لا يُظن أن موسى عليه السلام طلب

---

(1) الإغفال، 2/809 ـ 814.

(2) سورة البقرة، الآية: 55.

(3) سورة البقرة، الآية: 61.

(4) سورة الأعراف، الآية: 138.

(5) الإغفال، 2/814 ـ 816.

(6) الإغفال، 2/816.

رؤية اللّه جهرة، فيكون ذلك دليلاً على جواز رؤية اللّه تعالى، وبتقدير المضاف المحذوف تنتفي هذه الشبهة. ويثبت كون الفارسي معتزلياً يدافع عن أصول المعتزلة، مستغلاً النحوي في التدليل على إثبات نفسي التشبيه، الذي يعد جزئية مهمة في نفي الصفات عن اللّه تعالى، إثباتاً للتوحيد الإلهي على مذهب المعتزلة، مع ملاحظة أنه لم يصرح باسمهم، كما لم يصرح بإنتمائه إليهم، نظراً لتحرجه من ذلك، خاصة أن الناس في ذلك الوقت لم يكونوا يقبلون مذهباً غير مذهب أهل السنة والجماعة، وإن كانت الطبقة الحاكمة العباسية في ذلك الوقت تؤيد مذهب المعتزلة وتدين به، إلا أن فرضه كمذهباً عاماً في كل أنحاء الدولة العباسية لم يكن أمراً سهلاً، ذلك، لأن الناس كانوا يعدونهم من أهل البدع والأهواء الذين يخالفون مذهب السنة. ولهذا فإن تأييد تلك الأصول بالرد على من يدين بمذهب السنّة كالزجاج مثلاً، ليس شيئاً يمكن التوصل إليه بسهولة، خاصة أن كل المؤلفين تقريباً كانوا يملون ما يكتبونه إملاء على العامة في المساجد الجامعة، التي كانت تعج بالمتعصبين لمذهب السنة والجماعة.

الإرادة الإلهية:

وعند تفسير المعنى في قوله تعالى: ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله﴾[1] يذهب الزجاج إلى تقدير مفعول به محذوف للفعل «يشاء»، يوافق ما يذهب إليه أهل السنة، الذين يرون أن حدوث أي شيء متعلق بإرادة اللّه تعالى ومشيئته وعلمه. فقد يكون اللّه تعالى علمه حادثاً فشاءه حادثاً، أو علمه غير حادث فشاءه كذلك، والمعنى في الآية: ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء اللّه أنا نعود فيها.

وفي هذا رد على المعتزلة الذين يرون أن اللّه لا يشاء إلا الخير للإنسان. والكفر شر، واللّه تعالى لا يرضى للإنسان الكفر ولا يشاؤه له. ولذا علقوا الفعل يشاء بما يؤكد هذا المعنى ويؤيده. وقد رفض الزجاج أن تكون مشيئة اللّه

(1) سورة الأعراف، الآية: 89.

تتعلق بوجه من وجوه البر تعود إليه؛ لأنه تعالى لا يشاء الكفر والشرك، ولذا رفض أن يكون المعنى: إننا قد تبرأنا من جميع ملتكم، فما يكون لنا أن نعود فيها، إلا أن يشاء اللَّه وجهاً من وجوه البر الذي تتقربون به إلى اللَّه فيأمرنا به، وبه نكون قد عدنا. وقد أصر الزجاج على المعنى الأول الذي فسر الآية وفقه، بدليل قوله تعالى: ﴿**بعد إذ نجانا الله منها**﴾، والنجاة من أعمال الكفر والمعاصي لا من أعمال البر[1].

لقد لعب المعنى النحوي دوراً بارزاً في خدمة المعنى عند الزجاج، وي الرد على المخالفين لمذهب أهل السنة. وقد رأينا الزجاج يرفض تقدير المحذوف خلافاً للمعتزلة، الذين يرون ضرورته؛ لاستقامة المعنى عندهم ولدعم المذهب الذي يدينون به، كما رأيناه يقدر محذوفاً يوافق مذهب أهل السنة، يختلف عن المحذوف الذي قدره المعتزلة في المقابل، لدعم ما يذهبون إليه. وذلك لأنهم يرون أن المعنى النحوي ذو أثر عظيم في دعم المعنى المذهبي الذي يراه كل فريق. كما يلقون أهمية كبيرة على اللفظ المعجمي المقدر الذي يؤثر بالضرورة في المعنى.

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/393 ـ 395.

القراءات في معاني الزجاج

لقد أجمع علماء القرآن والقراءات القرآنية على أن القراءة الصحيحة المقبولة ما كانت منقولة عن الرسول ﷺ، موافقة للعربية ولو بوجه، موافقة لرسم المصحف العثماني ولو احتمالاً[1].

وقد أكد الزجاج على ذلك، فلم يقبل إلا ما توافرت فيه هذه الشروط الثلاثة، ورد منها ما جاء مخالفاً لها.

التواتر:

فأما تواتر القراءة فقد جاءت نصوص كثيرة في كتابه تؤكد عليه وتجعله مقياساً لقبول القراءة، إذ القراءة سنة لا بد أن تتبع، فيقول: «الحمد رفع بالابتداء... والاختيار في الكلام الرفع. فأما القرآن فلا يقرأ فيه «الحمد» إلا بالرفع، لأن السنة تتبع في القرآن، ولا يلتفت فيه إلى غير الرواية الصحيحة التي قد قرأ بها القراء المشهورون بالضبط والثقة، والرفع القراءة»[2]. ويقول: «ولا ينبغي أن يقرأ بما يجوز، إلا أن تثبت به رواية صحيحة، أو يقرأ به كثير من القراء»[3]. ويؤكد على أنه «لا ينبغي أن يقرأ بالكثير...»[4]. و«ولا يقرأ القرآن

---

(1) النشر، 1/9.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/7.

(3) السابق، 1/14.

(4) المرجع السابق، 1/16.

إلا كما قرأت القراء المجمع عليهم في الأخذ عنهم»[1]. و«فلا يقرأن بحرف لم يقرأ به، وإن كان ثابتاً في العربية»[2]، وغير ذلك كثير من كتابه. فاتباع السنة في القراءة اتباع رواية صحيحة عن الرسول ﷺ، وإجماع كثير من القراء المشهورين الموثوق بكلامهم على القراءة، وغير ذلك فهو شاذ لا يقبل، وإن كان له وجه في العربية.

وبناء على ذلك تبع الزجاج علماء مدرسته الذين كانوا لا يستشهدون بالقراءات الشاذة على اللغة والقواعد النحوية، كان كا يفعل الكوفيون. فأصر على رفضها، وإن كان لها وجه في العربية، وإن صح معناها، إصراراً منه على ضرورة وجود رواية صحيحة عن الرسول ﷺ، ونقل عن الصحابة والقراء المشهورين، ووجود الإجماع عليها، وموافقتها للمصحف. فيقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿**لكن الله يشهد بما أنزل إليك**﴾[3]. «القراءة الرفع مع تخفيف لكن، والنصب جائز «**لكن الله يشهد**»، إلا أنه لا يقرأ بما يجوز في العربية، إلا أن تثبت به رواية عن الصحابة وقراء الأمصار..»[4]. ويقول: «فأما القرآن فخطأ فيه أن نقرأ بما لم يقرأ به من هو قدوة في القراءة، لأن القراءة سنة لا تتجاوز..»[5]. ويقول: «ينبغي أن يمال إلى ما عليه الأكثر، لأن القراءة سنة، فالأولى فيها الاتباع، والأولى اتباع الأكثر[6] والاختيار ما عليه جماعة القراء لاتباع السنة وصحته في المعنى»[7]. و«السنة تتبع في القرآن، ولا يلتفت فيه إلى غير الرواية الصحيحة التي قد قرأ بها القراء المشهورون بالضبط والثقة..»[8].

(1) معاني القرآن، 1/23.
(2) المرجع السابق، 1/125. وينظر، 1/227 و146 و197.
(3) سورة النساء، الآية: 166.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/146.
(5) المرجع السابق، 2/161 وص 197.
(6) المرجع السابق، 2/354.
(7) المرجع السابق، 1/227.
(8) المرجع السابق، 1/7 و14 و16 و101 و476 ـ 477 و117 و2/470 و502 و515.

وهذا الإصرار على اتباع السنة أكبر دليل على أن سلامة المذهب شيء أساسي في احترام القرآن الكريم، وعدم استغلال القراءات القرآنية المتعددة لخدمة أغراض مذهبية عقائدية.

موافقة المصحف:

المعيارالثاني للقراءة الصحيحة عند الزجاج موافقة رسم المصحف. إذ يؤكد على أن القراءة المخالفة له مرفوضة، وإن كان معناها صحيحاً، لأن اتباع المصحف أصل اتباع السنة. يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**صم بكم عمي فهم لا يرجعون**﴾[1]». ويجوز في الكلام: **صماً بكماً عمياً**، على: وتركهم صماً بكماً عمياً. ولكن المصحف لا يخالف بقراءة لا تروى..»[2]. وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**ملاقو ربهم**﴾[3]. يقول: «ملاقون ربهم، لأن اسم الفاعل ههنا نكرة، ولكن النون تحذف استخفافاً، ولا يجوز في القرآن إثباتها، لأنه خلاف المصحف، ولا يجوز أن يقع شيء في المصحف مجمع عليه، فيخالف، لأن اتباع المصحف أصل اتباع السنة»[4]. ويقول في موضع آخر «وتلك القراءة جيدة بالغة، إلا أني لا أقرأ بها، ولا ينبغي أن يقرأ بها، لأنها خلاف المصحف»[5]. فالزجاج يرى أن اتباع المصحف لا بد منه في القراءة. ولهذا نجده يعلل لقراءات رويت بحذف حرف أو زيادته، ولا يرى القراءة بإثبات المحذوف ولا حذف الزائد محافظة على رسم المصحف، فيقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيما**﴾[6]. «الخط حذفت منه الياء في هذا الموضع، وزعم النحويون أن الياء حذفت من الخط، كما حذفت

---

(1) سورة البقرة، الآية: 18.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/59.
(3) سورة البقرة، الآية: 46.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/97، وكذا، ص 166.
(5) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/185، وينظر ص 241 و282.
(6) سورة النساء، الآية: 146.

في اللفظ، لأن الياء سقطت من اللفظ لسكونها وسكون اللام في «الله». وكذلك قوله: ﴿يوم ينادي المناد﴾[1] الياء من يناد حذفت في الخط لهذه العلة. وكذلك ﴿سندع الزبانية﴾[2]. و﴿ويوم يدع الداع﴾[3]. فالواوات حذفت ههنا لالتقاء الساكنين، فأما قول اللّه عز وجل: ﴿ذلك ما كنا نبغ﴾[4] فهو كقوله يناد المناد، ويدع الداع، فهذه الياءات، من نحو نبغ حذفت، لأن الكسرة دلت على الياء، فحذفت الياء لثقلها. وليس الوجه عند النحويين حذفها. فأما المنادي والداعي فحذفت الياء منها كما حذفت قبل دخول الألف واللام، لأنك تقول: هذا دعا وهذا مناد. فأما ﴿والليل إذا يسر﴾[5] فحذفت الياء لأنها رأس آية، ورؤوس الآي الحذف جائز فيها، كما يجوز في آخر الأبيات»[6]. وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولا أوضعوا خلالكم﴾[7]. عالج تضمن بعض الآيات القرآنية لأحرف زائدة، وحاول تبرير وقوع ذلك بما يتفق والمبدأ الذي أخذه على نفسه وهو ضرورة اتباع المصحف. يقول: «وفي المصحف مكتوب ﴿ولأوضعوا ولا أوضعوا﴾. ومثله في القرآن ﴿أو لا أذبحنه﴾[8] بزيادة ألف أيضاً، وهذا إنما حقه على اللفظ ولأوضعوا، ولكن الفتحة كانت تكتب قبل العربي ألفاً، والكتاب ابتدىء به في العربي بقرب نزول القرآن، فوقع فيه زيادات في أمكنة واتباع الشيء بنقص عن الحروف. فكتبت «ولا أوضعوا» بلام وألف، بدلاً من الفتحة وبهمزة، فهذا مجاز ما وقع من هذا النحو في الكتاب»[9]. وهنا نجده

---

(1) سورة ق، الآية: 41.
(2) سورة العلق، الآية: 18.
(3) سورة القمر، الآية: 6.
(4) سورة الكهف، الآية: 64.
(5) سورة الفجر، الآية: 4.
(6) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/136 ـ 137.
(7) سورة براءة، الآية: 47.
(8) سورة النمل، الآية: 21.
(9) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/499 ـ 500.

يعلل، ولم يذهب إلى نعت الكتّاب بسور الهجاء، كما فعل الفراء، احتراماً للسلف الذين وصفهم بدقة الضبط والشهرة والثقة، وبالتالي تقديساً لخط المصحف. وبذلك يكون أول من اشترط موافقة المصحف في قبول القراءات القرآنية بعد سيبويه الذي أصّل هذا الشرط، بالإضافة إلى موافقة القواعد النحوية وهو ما سموه صحة المعنى.

صحة المعنى:

أكد الزجاج كثيراً على أن القراءات المتواترة المجمع عليها من قبل الصحابة والقراء المشهورين معناها أكثر صحة، فيقول «**الحمد** رفع بالابتداء، وقوله لله إخبار عن الحمد، والاختيار في الكلام الرفع.. ويجوز في الكلام أن نقول «الحمدَ» تريد: أحمدُ اللّه الحمدَ، فاستغنيت عن ذكر «**أحمد**» لأن حال الحمد يجب أن يكون عليها الخلق، إلا أن الرفع أحسن وأبلغ في الثناء على اللّه عز وجل..»[1].

وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿**صم بكم عمي فهم لا يرجعون**﴾[2] يقول: «ويجوز في الكلام صماً بكماً عمياً، على: وتركهم صماً بكماً عمياً، ولكن المصحف لا يخالف بقراءة لا تروى، والرفع أيضاً أقوى في المعنى وأجزل في اللفظ»[3]. فالإجماع لا يكون إلا على أفصح وأجزل المعاني، ولكن صحة المعنى لا تقدم ولا تؤخر في اختيار القراءة، أي أن صحة المعنى آخر ما ينظر إليه. إذ المعول عليه عنده النقل والتواتر وموافقة المصحف. ولهذا فإن القراءة لا تصح بما يجوز في العربية دون نقل صحيح وإجماع القراء الموثوق بهم. يقول: «فلا تقرأن بحرف لم يقرأ به وإن كان ثابتاً في العربية»[4]. وعند تفسير

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/7.
(2) سورة البقرة، الآية: 18.
(3) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/59، وينظر ص 151 وص 52ـ 53.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/125.

قوله تعالى: ﴿قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1]. يرد قراءة صحيحة المعنى ومعناها موافق للقراءة المتواترة لمخالفة خط المصحف، فيقول: وقد قرئت «لا ينال عهدي الظالمون». والمعنى في الرفع والنصب واحد، لأن النيل مشتمل على العهد وعلى الظالمين، إلا أنه منفي عنهم، والقراءة الجيدة هي على نصب الظالمين؛ لأن المصحف هكذا فيه، وتلك القراءة جيدة، إلا أني لا أقرأ بها، ولا ينبغي أن يقرأ بها، لأنها خلاف المصحف..»[2].

وكذا في قوله تعالى: ﴿عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾[3]. يرد قراءة لها وجه في العربية لأنها مخالفة للمصحف ولإجماع القراء، فيقول: «وقرأ الحسن ﴿أولئك عليهم لعنةُ الله والملائكةُ والناسُ أجمعين﴾. وهو جيد في العربية إلا أني أكرهه لمخالفته المصحف، والقراءة إنما ينبغي أن يلزم فيها السنة، ولزوم السنة فيها أيضاً أقوى عند أهل العربية، لأن الإجماع في القراءة إنما يقع على الشيء الجيد البالغ. ورفع الملائكة في قراءة الحسن على تأويل: أولئك جزاؤهم أن لعنهم اللَّهُ والملائكةُ، فعطف الملائكة على موضع إعراب اللَّه في التأويل، ويجوز على هذا عجبت من ضرب زيد وعمروٌ، ومن قيامك وأخوك، المعنى: عجبت من أن ضرب زيدٌ وعمروٌ، ومن أن قمتَ أنت وأخوك..»[4].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿عبد الطاغوت﴾[5] يخرج المعنى في القراءات، مصراً على عدم قبول القراءات المخالفة للإجماع، فيقول: «عَبُدُ الطاغوت وكذلك عُبُدُ الطاغوت بالرفع، ولا تقرأن بهذين الوجهين وإن كانا جائزين، لأن القراءة لا تبتدع على وجه يجوز، وإنما سبيل القراءة اتباع من تقدم. فيجوز

(1) سورة البقرة 124.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/185.
(3) سورة آل عمران، 87.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/219 ـ 220.
(5) سورة المائدة، الآية: 60.

رفع: وعَبُدُ الطاغوت وعُبُدُ الطاغوت على معنى الذم، والمعنى: وهم عُبُدُ الطاغوت، كأنه لما قال: من لعنه اللَّه وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير، دلّ الكلام على اتّباعهم الشياطين، فقيل: وهم عُبُدُ الطاغوت. ويجوز أن يكون بدلاً من «مَنْ» في رفع «مَنْ» كأنه لمّا قيل: منهم من لعنه اللَّه وغضب عليه، قيل: هم عَبُدُ الطاغوت وعُبدُ الطاغوت..»[1].

ويضاف إلى ذلك رده للقراءات الشاذة مع وجود وجه لها في العربية ومع صحة معناها، ولكن ذلك لم يشفع لها، ولم يجعله يجيز القراءة بها لمخالفتها المصحف، وعدم إجماع القراء المشهورين على روايتها، وعدم وجود رواية صحيحة تثبت ورودها عن الرسول ﷺ. وغير ذلك فهو يذكر القراءة، ويذكر أنها تجوز في المعنى، ولكن الإجماع لم يقع عليها، أو أنها تخالف المصحف. والملاحظ أنه يذكر وجوهاً للمعنى في الآيات التي يفسرها، وكثيراً ما يقول يجوز في غير القرآن كذا وكذا[2].

4 ـ موافقة القواعد النحوية:

الملاحظ على الزجاج أنه يكن للقواعد النحوية احتراماً شديداً. ولهذا فهو يقبل القراءات ما دامت روايتها صحيحة وموافقة للمصحف ولا تخالف قاعدة من القواعد النحوية التي وضعها النحاة قبله واستقرت في زمنه، وأصبح لها من القداسة الشيء الذي يجعلها معياراً رابعاً من المعايير التي ارتضاها الزجاج لقبول القراءات ورفضها. إذ أنه لا يقبل قراءة تخالف قاعدة من القواعد النحوية سواء كانت شاذة أو متواترة، أو كان القارىء موثوقاً أو غير موثوق. وهنا نذكر مجموعة من النصوص اقتبسناها من كتابه لندلل على ما نقول.

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/207، وينظر 2/146.

(2) المرجع السابق، 1/9 ـ 32 ـ 42 ـ 59 ـ 166 ـ 257 و2/382 ـ 385 ـ 470 ـ 502 ـ 515 ـ 521 ـ 523.

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾[1] يقول «قرأت القراء «للملائكة اسجدوا» بالكسر، وقرأ أبو جعفر المدني وحده «للملائكةُ اسجدوا» بالضم. وأبو جعفر من جلة أهل المدينة وأهل الثبت في القراءة، إلا أنه غلط في هذا الحرف، لأن الملائكة في موضع خفض، فلا يجوز أن يرفع المخفوض، ولكنه شبه تاء التأنيث بكسر ألف الوصل، لأنك إذا ابتدأت قلت اسجدوا. وليس ينبغي أن يقرأ القرآن بتوهم غير الصواب»[2]. لقد رفض الزجاج هذه القراءة لأن القارىء خالف قاعدة من قواعد النحويين، وهي جر الأسماء بعد حروف الجر، ومع أنه علل ارتكاب القارىء لهذه المخالفة إلا أنه رفض القراءة، وعدها وهماً من القارىء لغير الصواب، ووصف القارىء بالغلط مع أنه وصفه بأنه من أهل الثبت.

منع النحاة البصريون العطف بالاسم الظاهر على الضمير المجرور بدون إعادة الجار. ونظراً إلى هذه القاعدة رفض الزجاج قراءة الجر في الأرحام في قوله تعالى: ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾[3] بعطف الأرحام على الهاء في به بدون إعادة حرف الجر، فقال: «فأما الجر في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم، لأن النبي ﷺ قال: لا تحلفوا بآبائكم. فيكيف يكون تساءلون به وبالرحم على ذا؟ رأيت أبا إسحاق إسماعيل بن إسحاق يذهب إلى أن الحلف بغير الله أمر عظيم، وأن ذلك خاص لله عزّ وجل، على ما أتت به الرواية»[4].

إن الزجاج، الذي أصر في أكثر من موضع على أن الإجماع لا يقع إلا على المعنى الجيد، يرفض هذه القراءة استناداً إلى أن المعنى ضعيف، ويخالف

(1) سورة البقرة، الآية: 34.
(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 1/79 ـ 80.
(3) سورة النساء، الآية: 1.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/2.

ما أمر به اللّه تعالى ورسوله ﷺ. وبعد أن رفض هذه القراءة شرح القاعدة، وأصر على أن ذلك يجوز في الشعر، فقال: «فأما في العربية فإجماع النحويين أنه يقبح أن يُنْسَق باسم ظاهر على اسم مضمر في حال الجر إلا بإظهار الجار. يستقبح النحويون: مررت به وزيدٍ، وبك وزيدٍ، إلا مع إظهار الخافض حتى يقولون بك وبزيدٍ، فقال بعضهم: لأن المخفوض حرف متصل غير منفصل، فكأنه كالتنوين في الاسم، فقبح أن يعطف باسم يقوم بنفسه على اسم لا يقوم بنفسه. وقد فسر المازني هذا تفسيراً مقنعاً فقال: الثاني في العطف شريك للأول، فإن كان الأول يصلح شريكاً للثاني، وإلا لم يصلح أن يكون الثاني شريكاً له، قال: فكما لا تقول: مررت بزيد و«ك»، فكذلك لا يجوز: مررت بك وزيد. وقد جاز ذلك في الشعر، أنشد سيبويه:

فَـالْيَـوْمَ قَـرَّبْـتَ تَهْجُـونَـا وَتَشْتِمُنَـا فَاذْهَبْ فَمَا بِكَ وَالأَيَّامِ مِنْ عَجَبِ»[1]

ولولا مخالفة قراءة الكسر لهذه القاعدة ما ظننته يرفض هذه القراءة التي قرأ بها قراء كثيرون، وهو الذي يصر على أن الإجماع لا يقع إلا على الفصيح. والجدير بالذكر أن هذه القراءة موافقة لخط المصحف الذي عول عليه كثيراً. وبهذا يمكن القول أن موافقة القواعد النحوية أهم معايير قبول القراءات القرآنية عند الزجاج، بالإضافة إلى موافقة المصحف ووقوع الإجماع. فالقراءة عنده مقبولة ما دامت سائرة في فلك القواعد النحوية، ومن ثم لا بد أنها بذلك تكون صحيحة المعنى جيدته، وإلا فإنه يردها ويحكم على القارىء بالوهم والخطأ، مع أنه يصفه في أكثر الأحيان بأنه من أهل الثبت، لأن صحة المعنى لابد أن يكون منبثقاً عن اتباع القواعد، ثم يأتي النظر إلى خط المصحف والإجماع.

وبعد الاطلاع على موقف النحويين من القراءات القرآنية يمكن القول أنهم لا يعولون إلا على موافقة القراءة للقواعد النحوية التي وضعوها بعد استقراء كلام العرب شعراً ونثراً. فالقراءة مقبولة ما دامت سائرة في فلك القواعد

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، 2/2 ـ 3، وينظر 2/480 ـ 481 و1/400.

النحوية. أما إذا خالفها فإنها ترفض شاذة كانت أم متواترة. ولهذا لا يتورعون عن وصف القارىء بالوهم والخطأ والغلط، مع أنه كان يجب عليهم وضع القاعدة وفقاً للقراءة لا العكس. وعليه يمكن القول إنهم لا يعولون كثيراً على جعل القرآن الكريم أصلاً من أصول وضع القواعد النحوية، بل كانوا يعتمدون عليه في أكثر الأحيان في مجال الاستشهاد على القواعد المستقاة من كلام العرب.

أما بالنسبة لشرط التواتر أو الإجماع فإنه يمكن القول إنه لا ينظر إليه إلا بعد توفر الشرط الأول. ولذا لا يشكل أهمية تذكر. أما خط المصحف فإنني أرجح أنه ذريعة اتخذها النحويون لرفض القراءات الصحيحة المخالفة للقواعد النحوية، لأنني رأيت أنه غير ذي أهمية عند بعضهم كالفراء مثلاً، الذي يرفض وفقاً له بعض القراءات، ويقبل قراءات مخالفة له موافقة للقاعدة ومحتوية على معنى صحيح، خاصة القراءة المناصرة للمعنى المعتزلي الذي يدين به.

وليس غريباً أن يكون النحويون قد اتبعوا سيبويه والنحويين قبله وبعده في اشتراط موافقة خط المصحف، وعدم مخالفة القواعد النحوية لأننا رأيناه يشترط موافقة خط المصحف وموافقة القواعد النحوية التي وضعها النحويون وقاسوا القراءات القرآنية عليها. أما التواتر أو الإجماع فلم يكن يشكل عائقاً في وجه قبول القراءات.

لقد كانت المذاهب النحوية المسيطرة على المفسرين النحويين صاحبة الأثر الفعال في تفسيرهم للقرآن الكريم. حيث إنهم على ضوئها قبلوا الآيات القرآنية وفسروها بما يوافق القواعد المرتضاة عندهم. كما أنهم قاموا بتأويل الآيات القرآنية المخالفة لقواعدهم، بما يعود بها إلى موافقة القاعدة المخالفة. كما قاموا برفض القراءات القرآنية شاذة ومتواترة، بحجة مخالفتها للقواعد النحوية التي وضعها النحاة بعد استقراء لغة العرب شعراً ونثراً.

ومن القراءات المتواترة التي رفضوها، ووصفوا القارىء لها باللحن

والوهم والخطأ، قراءة ابن أبي عامر لقوله تعالى: ﴿زُيِّن لكثير من المشركين قَتْلُ أولادَهم شركائهم﴾[1] ببناء الفعل زين للمجهول، ونصب أولادهم، وجر شركائهم. وفي ذلك فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول. وهذا مخالف لما عليه النحويون، الذين رفضوا الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار والمجرور، ولهذا أنكروا هذه القراءة وردوها.

فقد أنكر سيبويه الفصل بين المتضايفين غاضاً طرفه عنها. وأنكرها الفراء وحاول تخريجها وأعاد الإشكال الذي فيها إلى الكتابة، إذ شكَّ في كونها قرئت بالياء أصلاً عندما قال: « لو كانت مثبتة عن الأولين»، ولهذا قرر أن يكون الفعل مبنياً للمجهول، وأن يكون شركايهم مخفوضة على أنها بدل من أولادهم المخفوضة. وإذا كان الفعل مبنياً للمعلوم، فينبغي أن تكون الياء في شركايهم مضمومة اتباعاً للغة من يقولون أتيتها عشايا. ويقولون في تثنية حمراء: حمرايان، أو تكون الشركاء مخفوضة على أنها بدل من الأولاد، ويقدر إبليس فاعلاً لزين[2].

أما أن يكون الأولاد منصوباً وشركايهم مخفوضاً، فهذا مرفوض عند الفراء، لأنه يخالف القاعدة النحوية التي تشكل معياراً مهماً لقبول القراءات القرآنية مهما كان القارىء وكانت مكانته.

كما رد الزمخشري هذه القراءة لمخالفتها للقاعدة النحوية، حيث رأى أن الفصل بين المتضايفين بغير الظرف، «شيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجاً ومردوداً، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته»[3]. ولقد تبع الزمخشري الفراء في إرجاع الخطأ في هذه القراءة إلى خط المصحف، ظناً منه أن الخط هو المعوَّل عليه عند القراء، وكأن القرآن

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 137.

(2) معاني القرآن ـ الفراء، 1/357 ـ 358.

(3) الكشاف، 2/70.

الكريم نزل مكتوباً ولا دخل للرواية فيه. فقال: والذي حمله على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوباً بالياء..»[1].

ودعوى نسبة الخطأ إلى الكتابة دعوى خطيرة، ابتدأها الفراء وتبعه فيها الزمخشري، وهما يدينان بعقيدة المعتزلة التي يتسم أصحابها بالجرأة في إطلاق الآراء، ظانين أن صواب معتقدهم في رأيهم يجيز لهم أي قول وأي رأي مهما كانت خطورته. وقد كانت هذه الدعوى هي السبب في أن رأي جولد تسيهر إعادة كثرة القراءات القرآنية إلى رسم المصحف في العصر الحديث[2].

وبالعودة إلى رأي الفراء في هذه الآية نقرر أنه السبب في فتح باب هذه الدعوى، وليس الزمخشري الذي ذهب عبد العال سالم مكرم إلى أنه السبب في ذلك[3].

بالإضافة إلى الفراء والزمخشري فقد رفض النحاس هذه القراءة بحجة مخالفتها للقاعدة النحوية فقال: «فأما ما حكاه أبو عبيد عن ابن عامر وأهل الشام فلا يجوز في كلام ولا شعر، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه في الشعر بالظرف لأن لا يفصل. فأما بالأسماء غير الظروف فلحن...»[4].

---

(1) الكشاف، 2/70.

(2) مكرم عبد العال سالم - أثر االقراءات القرآنية في الدراسات النحوية - ط2 - مؤسسة علي جراح الصباح - الكويت - 1978م، ص 9، ومذاهب التفسير الإسلامي - جولد تسيهر، ص 8.

(3) مكرم: عبد العالم سالم؛ أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، سبق ذكره، ص 9.

(4) النحاس: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل - إعراب القرآن - ت: زهير غازي زاهد - ج2 - ط3 - عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - 1409هـ - 1988م، ص 98، وينظر القرطبي، 7/92.

وعد الرضي الفصل بين المضاف والمضاف إليه شذوذاً[1]. وقرر عدم تواتر القراءات السبع عندما قال: «وأنكر أكثر النحاة الفصل بالمفعول وغيره في السعة، ولا شك أن الفصل بينهما في الضرورة بالظرف ثابت، مع قلته وقبحه، والفصل بغير الظرف في الشعر، أقبح منه بالظرف، وكذا الفصل بالظرف في غير الشعر أقبح منه في الشعر، . . . والفصل بغير الظرف في غير الشعر أقبح من الكل، مفعولاً كان الفاصل أو يميناً أو غيرهما. فقراءة ابن عامر ليست بذاك. ولا نسلم تواتر القراءات السبع وإن ذهب إليه بعض الأصوليين. . »[2].

كما أنكرها أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي، وعدها زلة عالم عندما قال: قراءة ابن عامر لا تجوز في العربية، وهي زلة عالم، وإذا زل العالم لم يجز اتباعه، ورد قوله إلى الإجماع. وكذلك يجب أن يرد من زل منهم أوسها إلى الإجماع، فهو أولى من الإصرار على غير الصواب، وإنما أجازوها في الضرورة للشاعر أن يفرق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف، لأنه لا يفصل. . . »[3]. ولا أجد مبرراً يُسوِّغ للنحويين إنكار الفصل بين المضاف والمضاف إليه، خاصة أنه ورد في هذه القراءة المتواترة، وفي كلام العرب الذي يعولون عليه في وضع القواعد، في مثل قول الشاعر:

كَمَا خُطَّ الْكِتَابُ بِكَفِّ يَوْماً ... يَهُودِيٍّ يُقَارِبُ أَوْ يُزِيلُ

وقول الآخر:

لَمَّا رَأَتْ سَاتِيدَ مَا اسْتَعْبَرَتْ ... لِلَّهِ دَرُّ الْيَوْمَ مَنْ لاَمَهَا

إن ورود الفصل في كلام العرب وفي هذه القراءة مبرر قوي لقبوله وعده فصيحاً. قال القشيري: «وقال قوم: هذا قبيح. وهذا محال، لأنه إذا ثبتت

---

(1) شرح الرضى على الكافية، 3/424 ـ 425.

(2) شرح الرضى على الكافية ـ 2/261.

(3) القرطبي، 7/92 ـ 93.

القراءة بالتواتر عن النبي ﷺ ، فهو الفصيح لا القبيح، وقد ورد ذلك في كلام العرب وفي مصحف عثمان «شركائهم» بالياء، وهذا يدل على قراءة ابن عامر. . »[1]. فالأمر فيها أنه قد: «أضيف القتل في هذه القراءة إلى الشركاء، لأن الشركاء هم الذين زينوا ذلك ودعوا إليه، فالفعل مضاف إلى فاعله على ما يجب في الأصل، لكنه فرق بين المضاف والمضاف إليه، وقدّم المفعول وتركه منصوباً على حاله، إذ كان متأخراً في المعنى، وأخر المضاف وتركه مخفوضاً على حاله، إذ كان متقدماً بعد القتل. والتقدير: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم شركائهم أولادهم. أي أن قتل شركاؤهم أولادهم. . »[2].

ـ وقراءة قوله تعالى: ﴿اتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾[3] بجر الأرحام[4]، عطفاً على الضمير المخفوض في «به»، بدون إعادة حرف الجر، وفي هذا مخالفة للقاعدة التي وضعها النحويون يمنعون فيها العطف بالظاهر على الضمير المخفوض بدون إعادة حرف الجر. ولهذا رفض النحويون هذه القراءة المخالفة لهذه القاعدة، غير واضعين للقراء الذين قرأوا بها أي حساب.

فقد أنكرها البصريون. وسيبويه عدها قبيحة؛ لأنه لم يعطف على المضمر المخفوض، ولذا لا يجوز هذا إلا في ضرورة الشعر. كما أنكرها المازني. أما المبرد فقد روي أنه استنكرها وعدها لحناً لا تجوز الصلاة به، وأكد أنه لو صلى وراء إمام يقرأ بجرِّ الأرحام لأخذ نعله ومضى. وكذا أنكرها الزمخشري. وردها ابن عطية اعتماداً على مذهب النحويين البصريين[5].

وقد رفضها الرضي، وعد تجويز حمزة قارىء هذه القراءة العطف على

---

(1) القرطبي ـ 7/93.
(2) القرطبي ـ 7/93.
(3) سورة النساء، الآية: 1.
(4) في البحر المحيط: الجر قراءة حمزة والنخعي وقتادة والأعمش»، 3/157.
(5) إعراب القرآن ـ النحاس، 1/431، والبحر المحيط، 3/157 ـ 158، والقرطبي، 5/2 ـ 3.

الضمير المخفوض تمشياً مع مذهب الكوفيين، الذين جوزوا ذلك. وهذه القراءة ليست شيئاً عنده، لأنه يشك في تواتر القراءات[1]. وكأن الرضي يرى أن القراء يختارون القراءة وفقاً لهواهم وللمذاهب النحوية التي ينتمون إليها، وأن القراءات ليست واردة عن الرسول ﷺ، وإنما هي خاضعة لأذواق القراء. ولهذا فهو يشك في تواترها وورودها عن الرسول ﷺ.

بالإضافة إلى مخالفتها للقاعدة النحوية رفض النحويون هذه القراءة للمعنى المنبثق عن المعنى النحوي الناتج من عطف الأرحام على ضمير اسم اللّٰه تعالى، وهذا يقتضي أن يكون الأرحام متساءلاً به، وهذا شرك نهى عنه الرسول ﷺ. وقد رفضها الزجاج لهذا المعنى كما رأينا، وابن عطية الذي يقول: «ويرد عندي هذه القراءة من المعنى وجهان: أحدهما: أن ذكر الأرحام مما تساءل به لا معنى له في الحض عى تقوى اللّٰه تعالى، ولا فائدة فيه أكثر من الإخبار بأن الأرحام مما يتساءل بها. . والوجه الثاني: أن في ذكرها على ذلك تقدير التساؤل بها والقسم بها والقسم بحرمتها، والحديث الصحيح يرد ذلك في قوله ﷺ: من كان حالفاً فليحلف باللّٰه أو ليصمت»[2].

وقد حاول بعض النحويين تخريج هذه القراءة فذهبوا إلى أن الواو في «والأرحام» واو القسم، لا واو العطف، وذلك حتى يتخلصوا من العطف على المضمر المخفوض بدون إعادة حرف الجر. وقد رفض ابن عطية هذا التخريج[3]، وكذا رفض النحاس، وعده «خطأ في المعنى والإعراب لأن الحديث عن رسول اللّٰه ﷺ يدل على النصب. .»[4]. مستنداً إلى حديث عن الرسول ﷺ قال فيه: «**ياأيها الناس اتقوا ربكم والأرحام**. .» يقول النحاس: «. . فمعنى هذا على النصب لأنه حضهم على صلة أرحامهم، وأيضاً فلو كان

---

(1) شرح الرضي على الكافية، 2/336.
(2) البحر المحيط، 3/158.
(3) البحر المحيط، 3/158.
(4) إعراب القرآن: النحاس، 1/432، وينظر القرطبي، 5/3 ـ 4.

قسماً كان قد حذف منه لأن المعنى ويقولون: بالأرحام أي ورب الأرحام. ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه، وأيضاً فقد صح عن النبي ﷺ: «من كان حالفاً فليحلف بالله» فكما لا يجوز أن تحلف إلا بالله، كذا لا يجوز أن تستحلف إلا بالله، فهذا يرد قول من قال: المعنى: أسألك بالله وبالرحم...»[1].

وقد رد الإمام أبو نصر عبدالرحيم بن عبد الكريم القشيري أقوال النحويين وحججهم التي منعوا بها العطف فقال: «ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين، لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ تواتراً يعرفه أهل الصنعة، وإذا ثبت شيء عن النبي ﷺ فمن رد ذلك فقد رد على النبي ﷺ، واستقبح ما قرأ به، وهذا مقام محذور، ولا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو، فإن العربية تتلقى من النبي ﷺ، ولا يشك أحد في فصاحته..»[2].

كما استنكر أبو حيان ما ذهب إليه البصريون وما تبعهم فيه الزمخشري وابن عطية لوجود ذلك في لسان العرب شعراً ونثراً، وعد قول ابن عطية «ويرد عندي هذه القراءة من المعنى وجهان..» جسارة قبيحة لا تليق بحاله ولا بطهارة لسانه، لأنه: «عمد إلى قراءة متواترة عن رسول الله ﷺ، قرأ بها سلف الأمة، واتصلت بأكابر قراء الصحابة الذين تلقوا القرآن من في رسول الله ﷺ، بغير واسطة، عثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأقرأ الصحابة أبي بن كعب، عمد إلى ردها بشيء خطر له في ذهنه، وجسارته هذه لا تليق إلا بالمعتزلة كالزمخشري، فإنه كثيراً ما يطعن في نقل القراء وقراءتهم...»[3]. وتوكيداً من أبي حيان على ضرورة الأخذ بهذه القراءة الوارد مثيلها في كلام العرب، وخوفاً من الاغترار برأيي الزمخشري وابن عطية فيها، ومنعاً من الدخول في الكفر بالطعن في هذه القراءة والقارىء، أكد على ضرورة الثقة بالقراء، لأنهم لا

---

(1) إعراب القرآن ـ النحاس، 1/431 ـ 432.

(2) القرطبي، 5/ص 4.

(3) البحر المحيط، 3/159.

يخترعون القراءات على هواهم أو على هوى المذاهب النحوية التي ينتمون إليها، بل هم يأخذون القراءات تواتراً عن الصحابة والتابعين، فحمزة الذي نسبت إليه هذه القراءة: «أخذ القرآن عن سليمان بن مهران الأعمش وحمدان بن أعين ومحمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى وجعفر بن محمد الصادق، ولم يقرأ حمزة حرفاً من كتاب اللّٰه إلا بأثر، وكان حمزة صالحاً ورعا ثقة في الحديث، وهو من الطبقة الثالثة، ولد سنة ثمانين، وأحكم القراءة وله خمس عشرة سنة، وأم الناس سنة مائة، وعرض عليه القرآن من نظرائه منهم: سفيان الثوري والحسن بن صالح ومن تلاميذه جماعة منهم: إمام الكوفة في القراءة والعربية أبو الحسن الكسائي. .»[1]. وبهذا فإن الجرأة على القراءات جرأة على كتاب اللّٰه وطعن في قراءاته التوقيفية.

وفي العطف على الضمير المخفوض معنى جميل جداً أشار إليه ابن عاشور في قوله: «. . ولقد أصاب ابن مالك في تجويزه العطف على المجرور بدون إعادة الجار، فتكون تعريضاً بعوائد الجاهلية، إذ يتساءلون بينهم بالرحم وأواصر القرابة، ثم يهملون حقوقها ولا يصلونها، ويعتدون على الأيتام من أخوتهم وأبناء أعمامهم، فناقضت أفعالهم أقوالهم، وأيضاً هم قد آذوا النبيﷺ، وظلموه وهو من ذوي رحمهم وأحق الناس بصلتهم، كما قال تعالى: **﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾**. وقال: **﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾** وعلى قراءة حمزة يكون معنى الآية تتمة لمعنى التي قبلها»[2].

وقوله تعالى: **﴿هؤلاء بناتي هن أطهر لكم﴾**[3]. قراءة الجمهور برفع أطهر، وقرأ عيسى بن عمر والحسن ومحمد بن مروان قارىء أهل المدينة بالنصب. وقد استنكرها النحويون. فروى سيبويه عن أبي عمرو بن العلاء أن

---

(1) البحر المحيط، 3/159.

(2) ابن عاشور: محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير، 4/218.

(3) سورة هود، الآية: 78.

ابن مروان احتبى في اللحن لقراءته أطهر بالنصب وجعله «هن» فصلاً. وهي هاهنا ليست بين جزأين متلازمين كالمبتدأ والخبر ونحوهما: مثل: ظننت زيداً هو خيراً منك، وكان زيد هو القائم[1]. وقد قبلها الكسائي وأولها على هذا المعنى. ورفض الخليل والأخفش وسيبويه ما ذهب إليه الكسائي، لأنهم يرون أن هن هنا لا تكون عماداً. وإنما تكون عماداً فيما لا يتم الكلام إلا بما بعدها نحو: كان زيد هو أخاك، كما رفضه النحاس[2]، وفضل الزجاج قراءة الأمصار بالرفع، لأنها موافقة للقاعدة، ورفض قراءة النصب لمخالفتها لها، وعد الحسن قارىء هذه القراءة مخطئاً فيها، وكأنه يصفه بدوام الخطأ في قراءاته اعتماداً على أنه قرأ الشياطون بالواو، والشياطون ممتنع في العربية[3]. ورفضها المبرد ووصفها باللحن الفاحش، ووصف القارىء بعدم العلم بالعربية[4]. وقد قام ابن جني بتأويل هذه القراءة بما يعود بها إلى القاعدة النحوية المخالفة بجعل: «. . . «هن» أحد جزأي الجملة، وتجعلها خبراً لـ «بناتي»، كقولك: زيد أخوك هو، وتجعل «أطهر» حالاً من «هن» أو من «بناتي»، والعامل فيه معنى الإشارة، كقولك: هذا زيد هو قائماً أو جالساً، أو نحو ذلك، فعلى هذا مجازه، فأما على ما ذهب إليه سيبويه ففاسد كما قال»[5].

واعتماداً على أن في اختلاف القراءات القرآنية احتواءاً لمعانٍ كثيرة، فإنني أعتقد أن اختلاف المعنى في هاتين القراءتين يجعل تقبل كل منهما أمراً لا بد منه.

---

(1) شرح الرضي، 2/460، وتفسير القرطبي، 9/76 ـ 77، والكتاب، 2/396 ـ 397.
(2) إعراب القرآن ـ النحاس، 2/295 ـ 296.
(3) الزجاج: أبو إسحاق إبراهيم بن السري ـ معاني القرآن وإعرابه ـ ت: عبد الجليل عبده شلبي ـ ج3 ـ ط1 ـ عالم الكتب ـ 1408هـ ـ 1988م، ص 67 ـ 68.
(4) المقتضب ج4، ص 105.
(5) ابن جني: أبو الفتح عثمان ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ـ ت: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ ج1. ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ 1386، ص 326.

ذلك لأن المعنى في قراءة الرفع على أن لفظ البنات عام، وهن أطهر في كل زمان ومكان، وذلك لدلالة الجملة الاسمية على الاستمرار في كل الأزمنة، اعتماداً على أن النبي أب لمن بعث إليهم ولمن لم يبعث إليهم. ويؤكد هذا اختلاف الروايات حول عدد بناته اللاتي من صلبه، فقد قيل كان له ثلاث بنات، وقيل كان له بنتان فقط[1]. وعلى هذا يكون المعنى عاماً. وإن بناته أطهر في كل زمان ومكان على أنها خبر عن لفظ بناتي. وإنه ليس المقصود بالبنات بناته اللاتي من صلبه.

أما على قراءة النصب في «**أطهر**» فإن أطهر حال. واعتماداً على أن الحال تبين هيأة صاحبها عند وقوع الحدث، فإن المعنى في الآية: أن هؤلاء البناء المشار إليهن أطهر لقومه، وذلك لأن النبيﷺ كان في موقف صعب جداً مع ضيوفه، فكان لا بد من أن يحاول إقناع قومه بحرمة ما يرغبون فيه، وإقناعهم بأن هؤلاء المشار إليهن أطهر لهم مما يرغبون فيه، وهذا لا يمنع أن يكون المعنى عاماً إذ ليست العبرة بخصوص اللفظ وإنما العبر بعموم الحكم، وعليه يكون المعنى أن النساء المشار إليهن أطهر للمخاطبين مما يرغبون فيه، وتكون الآية علاجاً للموقف ساعة الخطاب، ويكون الحكم فيها عاماً بعد ذلك.

وبهذا يكون اختلاف القراءتين جمع معنيين. ففي قراءة الرفع نطق النبي عليه السلام بحكم عام يخص المخاطبين وغيرهم. وفي قراءة النصب نطق النبي بحكم يخص المخاطبين، ويسري على من يجيء بعدهم. ولهذا لا مبرر أبداً لرفض قراءة النصب بناء على قاعدة وضعها النحويون، إذ مجيء الفصل بين الحال وصاحبها في هذه القراءة خير دليل على صحته، لوروده عن قراء فصحاء رووا هذه القراءة عن أئمة الأمصار.

قوله تعالى: ﴿**لِيَجْزِيَ قوماً بما كان يكسبون**﴾[2]. فهذه قراءة العامة.

---

(1) القرطبي، 9/76.

(2) سورة الجاثية، الآية: 14.

وقرأ أبو جعفر والأعرج وشيبة «**ليُجْزَى قوماً**» ببناء الفعل للمجهول ونصب قوماً، وفي هذا خلاف للقاعدة التي تنص على أنه إذا بنى الفعل للمجهول وكان متعدياً قام المفعول مقام الفاعل، ورفع على أنه نائب عنه. ولهذا فقد وصفها أبو عمرو باللحن الظاهر. ورفضها النحويون لذلك. وحاول الكسائي تخريجها بما يعود بها إلى هذه القاعدة، فذهب إلى أن التقدير فيها: ليجزي الجزاءُ قوماً، كما في قول الشاعر:

وَلَوْ وَلَدَتْ قُفَيْرَةُ جَرْوَ كَلْبٍ لَسُبَّ بِذَلِكَ الْجَرْوِ الْكِلاَبَا

والتقدير: لسُبَّ السَّبُّ[1].

ورد هذا التقدير لأن المصدر لا يقوم مقام الفاعل مع وجود مفعول صحيح يصح إقامته مقامه. وقد ذهب النسفي إلى أن المعنى في هذه القراءة: ليجزي الخير قوماً على تقدير لفظ الخير مضمراً لدلالة الكلام عليه، قياساً على إضمار الشمس في قوله تعالى: ﴿**حتى توارت بالحجاب**﴾[2]. أي توارت الشمس، لأن في قوله تعالى: ﴿**إذ عرض عليه بالعشي**﴾[3] دليلاً على تواري الشمس[4].

وكذا في قراءة أبي بكر وابن عامر لقوله تعالى: ﴿**وكذلك ننجي المؤمنين**﴾[5] بنون واحدة وتشديد الجيم وتسكين، أي ببناء الفعل للمجهول ونصب المؤمنين، وهي كذلك في المصحف الشامي.

وقد أول الفراء وأبو عبيد وثعلب هذه القراءة بمثل ما أولت به القراءة في آية الجاثية، والتقدير على إضمار المصدر: وكذلك نُجي النجاءُ المؤمنين. كما تقول: ضُرب زيداً، بمعنى ضُرِب الضربُ زيداً، وكما في قول الشاعر:

---

(1) القرطبي، 162/16.
(2) سورة ص، الآية: 32.
(3) سورة ص، الآية: 31.
(4) تفسير النسفي، 135/4.
(5) سورة الأنبياء، الآية: 88.

وَلَوْ وَلَدَتْ قُفَيْرَةُ جَرْوَ كَلْبٍ لَسُبَّ بِذَلِكَ الْجَرْوِ وَالْكِلَابَا

والتقدير: لسُبَّ السَّبُّ بذلك الجرو.

وخطأها أبو حاتم والزجاج ووصفاها باللحن، لأنه نصب اسم ما لم يسم فاعله، إذ كان يجب أن يقول: نجى المؤمنون. ولا يجوز: ضرب زيداً، على معنى: ضرب الضرب زيداً، لأنه لا فائدة في هذا التقدير، لأن قولك: ضرب، يدل على الضرب، ويشير إليه ولا يجوز الاحتجاج ببيت جرير السابق على كلام اللّه تعالى.

وقد رد النسفي هذا التأويل لأن فيه جعل المصدر نائباً للفاعل مع وجود المفعول، وهذا لا يجوز، لأن فيه تسكين الياء وبابه الضرورات. وأولها أبو عبيد على أن النون أدغمت في الجيم، ورده النحاس: لأنه لا يجوز عند أحد من النحويين، لبعد مخرج النون من مخرج الجيم فلا تدغم فيها. واستحسن ما ذهب إليه علي بن سليمان في تأويل هذه القراءة وهو أن الأصل «ننجي» فحذف إحدى النونين لاجتماعهما كما تحذف إحدى التاءين في نحو قوله عز وجل **﴿ولا تَفَرَقوا﴾** لاجتماعهما إذ الأصل: تتفرقوا. وفي قوله تعالى: **﴿تَنزل الملائكة﴾** والأصل تتنزل، واختاره النسفي(1).

لاشك أن رفض النحاة في كل العصور للقراءات القرآنية، واتهام القراء بالخطأ والوهم والغلط، لا لشيء إلا لمخالفة هذه القراءات للقواعد النحوية التي وضعت بعيداً عن القرآن الكريم، يرجع إلى أنهم يعتقدون أن هذه القراءات راجعة إلى اختيار القراء وفقاً لأمزجتهم وآرائهم الخاصة وتبعاً للمذهب النحوي الذي ينتمي إليه القارىء.

ولهذا فإنني أرجح أن النحاة لا يعدون القراءات القرآنية قرآناً منزلاً أو وحياً صادراً عن رب العزة، وذلك لصدور هذه القراءات عن هؤلاء القراء الذين لا يرقون إلى مستوى الثقة في نظرهم. ولا شك أن هذا هو ما أوحى إلى

(1) القرطبي، 11/334 ـ 335، وتفسير النسفي، 3/87 ـ 88.

الزركشي إلى أن يجعل القراءات القرآنية تختلف عن القرآن الكريم عندما قال: «واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان. فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما..»[1] مع أنه دافع عن القراءات وقرر أنها توقيفية وليست اختيارية، وعد رأي من رأى أنها غير ذلك تحاملاً، لانعقاد الإجماع على صحة قراءة هؤلاء الأئمة ولأنه يرى أن القراءة سنّة متبعة[2].

فكون القرآن الكريم يغاير القراءات لا شك أنه رأي النحاة الذين ما تورعوا عن إطلاق الاتهام للقراء، لأنهم لو كانوا يعتقدون قرآنية القراءات لما وصفوا القراء بتلك الأوصاف، ولما شكوا في تواتر القراءات. لقد أنزل القرآن على سبعة أحرف. ولقد روي ذلك بآثار صحيحة عن الرسول ﷺ. وهنا لا أريد أن أثبت صحة هذا الحديث، وإنما أريد أن أثبت من خلال إيراده أن الاختلاف في القراءات وحي من اللّٰه تعالى، وأنها قرآن كريم، وأن هذه القراءات ليست من صنع القراء ولا من اختياراتهم.

فقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: «سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وقد كان النبي ﷺ أقرأنيها. فأتيت به النبي ﷺ فأخبرته فقال له: اقرأ، فقرأ تلك القراءة، فقال: هكذا أنزلت. ثم قال لي: اقرأ. فقرأت، فقال: هكذا أنزلت. ثم قال: إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما تيسر، فمن قرأه قراءة عبداللّٰه فقد قرأ بحرفه، ومن قرأ قراءة أبي فقد قرأ بحرفه، ومن قرأ قراءة زيد فقد قرأ بحرفه»[3].

---

(1) البرهان، 1/318.

(2) البرهان، 1/321 ـ 322.

(3) ابن قتيبة: أبو محمد عبداللّٰه بن مسلم ـ تأويل مشكل القرآن، ت: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بلا تاريخ، ص 26 ـ 27، وينظر الزرقاني: محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، عيسى البابي الحلبي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ بلا تاريخ، ص 140.

كما روي عن أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ حسن قراءتي رجلين اختلفا في قراءتهما[1]. لقد رد الرسول ﷺ على كل المختلفين بقوله: أحسنت، أو: هكذا أنزلت.. وهذا دليل على أن القراءات القرآنية قرآن كريم[2]. وأن القراءات هي القرآن الكريم، لكن بعضها كتب لها التواتر فعد قرآناً، وبعضها لم يكتب له التواتر فحكم عليه بالشذوذ ولم يعد قرآناً. ولهذا فإنني أستنكر أن يكون القرآن حقيقة تغاير القراءات القرآنية، وأن يكون القرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور، لأن هذا يوحي بأن القرآن نزل ألفاظاً غير مشكلة، أو نزل بنطق أو بألفاظ معينة تخالف ما هو منطوق في القراءات، وإذا كان القرآن شيئاً يخالف القراءات فماذا تسمى الروايات التي كتب وفقها في المصاحف من مثل رواية قالون عن نافع المدني، وحفص عن عاصم وغير ذلك. ولهذا لا أقبل إلا أن يكون القرآن والقراءات شيئاً واحداً، وأن تكون القراءات القرآنية هي اختلاف ألفاظ القرآن الكريم تسهيلاً على الناطقين به.

ولا أجد مبرراً يبرر للنحاة إنكار القراءات إلا ما قدمت قوله من اعتقادهم قيام القراءات القرآنية وفقاً لاختيارات الأئمة وإرضاء لأذواقهم الشخصية، واعتقادهم الفصل بين القرآن والقراءات ناسين أن «.. أئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل. والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها..»[3].

والنحويون بصنيعهم هذا فتحوا باب الطعن في القراءات الصحيحة المتواترة متصلة السند، حتى صار هذا طريقاً أمها المفسرون بالرأي الذين نهجوا نهجهم، فأولوا ورفضوا وصنعوا القراءات، واعتمدوا على القراءات التفسيرية

(1) مناهل العرفان، 1/140.
(2) مناهل العرفان، 1/150.
(3) النشر، 1/10 ـ 11.

حتى يستطيعوا التدليل على الأصول التي يعتقدونها.

لقد نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف كما قال الرسول ﷺ، وقد اختار كل قارىء قراءة للقرآن الكريم اشتهرت عنه ونسبت إليه، ولكنه لم يُحكّم رأيه فيما اختار، وإنما اختار قراءة توقيفية. يقول القرطبي: «وهذه القراءة المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء، وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما روي وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده أولى، فالتزمه طريقة ورواه وأقرأ به واشتهر عنه، وعرف به ونسب إليه، فقيل: حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد من اختيار الآخر ولا أنكره، بل سوغه وجوزه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روي عنه اختياران أو أكثر، وكل صحيح. وقد أجمع المسلمون في هذه الأعصار على الاعتماد على ما صح عن هؤلاء الأئمة مما رووه ورأوه من القراءات..»[1].

ويقول ابن المنير إثباتاً لتواتر القراءات ورداً على الزمخشري الذي أنكر قراءة ابن عامر التي فصل فيها بين المتضايفين: «لقد ركب المصنف في هذا الفصل متن عمياء، وتاه في تيهاء، فإنه تخيل أن القراء أئمة الوجوه السبعة اختار كل منهم حرفاً قرأ به اجتهاداً، لا نقلاً وسماعاً، فلذلك غلط ابن عامر في قراءته هذه». «فهذا كله كما ترى ظن من الزمخشري أن ابن عامر قرأ قراءته هذه رأياً منه، وكان الصواب خلافه والفصيح سواه، ولم يعلم الزمخشري أن هذه القراءة بنصب الأولاد والفصل بين المضاف والمضاف إليه، بها يعلم ضرورة أن النبي ﷺ قرأها على جبريل كما أنزلها عليه كذلك، ثم تلاها النبي ﷺ على عدد التواتر من الأئمة، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرؤون بها خلفاً عن سلف، إلى أن انتهت إلى ابن عامر فقرأها أيضاً كما سمعها، فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة أنها متواترة جملة وتفصيلاً عن أفصح من نطق بالضاد ﷺ..»[2].

---

(1) القرطبي، 1/46.

(2) الانتصاف بهامش الكشاف، 2/69.

فإذا كان القراءات القرآنية متواترة وصح نقلها عن الرسول ﷺ، وكانت وجوهاً في نطق القرآن الكريم، كان الاستشهاد بها على اللغة والقواعد النحوية أمراً بدهيّاً. إذ إنها أولى من الشعر والنثر العربي في الاستشهاد وتقعيد القواعد، نظراً لأن القرآن الكريم كان السبب الأول في نشأة الدراسات اللغوية كلها. ولهذا كان من المفروض أن يكون أول أصول تقعيد القواعد وضبط الاستعمال اللغوي، أي كان يجب وضع القواعد وفقاً لاستعماله، لا عرضه عليها ورفض كل القراءات التي خالفتها أو تأويلها. ولهذا فإنه قد كان ينبغي أن يكون الأمر في التعامل مع القرآن الكريم على ما قرره السيوطي عندما قال: «أما القرآن فكل ما ورد أنه قرىء به: جاز الاحتجاج به في العربية، سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً. وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية، إذا لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتج بها، في مثل ذلك الحرف بعينه، وإن لم يجز القياس عليه، كما يحتج بالمجمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه، ولا يقاس عليه نحو استحوذ ويأبى، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة، لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة. .»[1].

إن قرآنية القراءات القرآنية توجب الأخذ بها والاستشهاد بما ورد فيها من استعمالات، سواء أكانت شاذة أم متواترة. ولا مبرر للرفض الذي لا يعدو كونه استهانة بكلام اللّه تعالى، وجرأة عليه. خاصة أنه حتى الشاذ من القراءات له من القوة ما يجعله جديراً بالاستشهاد به في اللغة، وإن لم يعد قرآناً يقرأ به، لفقده شرط التواتر الذي يثبت به القرآن الكريم. ذلك لأن: «. . . الرواية تنميه إلى الرسول ﷺ، واللّه تعالى يقول: ﴿**ما آتاكم الرسول فخذوه**﴾[2]. وهذا حكم عام في المعاني والألفاظ، وأخذه: هو الأخذ به، فكيف يسوغ مع ذلك أن ترفضه وتجتنبه، فإن قصر شيء منه عن بلوغه إلى الرسول ﷺ، فلن يقصر عن

---

(1) السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن ـ الاقتراح ـ ت: أحمد محمد قاسم ـ ط1 ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ 1396هـ ـ 1976م، ص 48.

(2) سورة الحشر، الآية: 7.

وجه من الإعراب داع إلى الفسحة والإسهاب. إلا أننا وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار فيه، ونتابع من يتبع في القراءة كل جائز رواية ودراية، فإنا نعتقد قوة هذا المسمى شاذاً، وأنه مما أمر اللّه تعالى بتقبله وأراد منا العمل بموجبه، وأنه حبيب إليه، ومرضى من القول لديه. نعم، وأكثر ما فيه أن يكون غيره من المجتمع عندهم عليه أقوى منه إعراباً وأنهض قياساً، إذ هما جميعاً مرويان مسندان إلى السلف رضي اللّه عنه..»[1].

بالإضافة إلى ذلك إن في اختلاف القراءات القرآنية فوائد جليلة في إيضاح المعنى المراد في كتاب اللّه تعالى. فبالإضافة إلى التيسير والتسهيل على عباد اللّه تعالى فإن في اختلاف القراءات بياناً للأحكام كما في قوله: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس**﴾[2]. فقد قرأ سعد بن أبي وقاص «**وله أخ أو أخت من أم**» بزيادة لفظ «أم» فكانت هذه الزيادة بياناً أن المقصود بالإخوة في هذه الآية الأخوة من الأم دون الأشقاء ودون الأخوة من الأب.

كما أن زيادة لفظ مؤمنة في قوله تعالى: ﴿**فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة**﴾[3] بينت اشتراط الإيمان في الرقيق الذي يعتق كفارة يمين.

وفي اختلاف القراءات الدلالة على حكمين شرعيين ولكن في حالين مختلفين. كما في بيان الوضوء في قوله تعالى: ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**﴾[4]. فقد قرىء لفظ «**أرجلكم**» بالنصب والجر. على أن النصب يفيد الغسل، والجر يفيد المسح،

---

(1) ابن جني: أبو الفتح عثمان ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ـ ج1، ص 33.
(2) سورة النساء، الآية: 12.
(3) سورة المائدة، الآية: 89.
(4) سورة المائدة، الآية: 6.

وقد بين الرسول ﷺ أن المسح يكون على الخف، والغسل يجب على من لم يلبس الخف.

كما أن تنوع القراءات يفيد في دفع توهم ما ليس مراداً، كقوله تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾**[1]. فقد قرىء قوله **﴿فاسعوا﴾** «**فامضوا**». وعليه فإن قراءة **فاسعوا** يتوهم فيها وجوب السرعة في المشي إلى صلاة الجمعة، وقراءة **فامضوا**[2] رفعت هذا التوهُّم لأن المضي لا يفيد السرعة في مدلوله.

كما قد يستفاد من تنوع القراءات تجلية عقيدة وقع فيها الاختلاف بين الناس كعقيدة رؤية اللّٰه تعالى يوم القيامة، ففي قوله تعالى: **﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً﴾**[3] قرىء قوله «**ملكاً**» بفتح الميم وكسر اللام، وقد دفعت هذه القراءة الوهم عن الذين ينكرون رؤية اللّٰه تعالى يوم القيامة، الذي وصف نفسه في هذه القراءة بأنه ملك يرى. وبهذا يكون تنوع القراءات حل محل تعدد الآيات، وهذا في قمة البيان الذي يوصف به كلام اللّٰه تعالى[4].

---

(1) سورة الجمعة، الآية: 9.

(2) قراءة عمر بن الخطاب وابن مسعود وابن شهاب، وابن عباس وعلي، وأبي بن أبي كعب وابن عمر وابن الزبير وأبي العالية والسلمي ومسروق وطاوس وطلحة وسالم بن عبداللّٰه «ينظر مكرم: عبد العال سالم وعمر: أحمد مختار ـ معجم القراءات القرآنية ج7 ـ ط1 ـ جامعة الكويت ـ ذات السلاسل ـ الكويت 1405هـ ـ 1985م، ص 147 ـ 148. وقد ذكر الألوسي أن هذه القراءة محمولة على التفسير لأنه لا يرد بالسعي الإسراع في المشي، ولأنها ليست قرآناً لمخالفتها سواد المصحف المجمع عليه»، روح المعاني، 28/103.

(3) سورة الإنسان، الآية: 20.

(4) مناهل العرفان، 1/147 ـ 149. وينظر الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ 1/82.

الباب الثاني

أثر المعنى النحوي
في تفسير الفرق الإسلامية للقرآن الكريم
«الشيعة والمعتزلة والمتصوفة»

نماذج

مدخـل

لقد اشتد الصدام بين الفرق الإسلامية، إذ كل منها لها آراء ومعتقدات وأصول ترى أنها جوهر الدين الإسلامي. ولهذا حاولت كل فرقة تأييد ما تؤمن به، ودعم أصولها، ودحض حجج الخصوم لها بكل ما أوتي أصحابها من قوة البيان والبلاغة. ولهذا اتجه مفسرو هذه الفرق إلى محاولة إقامة مذاهبهم على أسس متينة يستطيعون بها جعلها تنبع من الإسلام وتصب فيه في الوقت نفسه. فلم يجدوا أساساً أمتن ولا أقوى من القرآن الكريم، الكتاب الذي أنزله الله تعالى على نبيه ﷺ و ﴿**لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾ فاتجهوا إلى تفسيره آية آية، فما وجدوا ظاهره موافقاً لمعتقداتهم اتخذوه حجة ودليلاً على إثبات ما وافقه، وما وجدوه مخالفاً لها أولوه حتى يعود بالتأويل إلى مناصرة الأصل المُخالَف، متجهين إلى تطويع الآيات القرآنية، كلٌّ يلويها إلى ما يريد منها، حتى وصل بهم الأمر إلى إخضاع الآيات القرآنية جميعها وجعلها خاصة بالمذهب الذي ينتمي إليه كل مفسر. وبناء على ذلك تفسيرهم هذا قام مفسرو الفرق الإسلامية بدحض حجج الخصوم المخالفين لهم، لأن كلاً منهم وجد لنفسه القاعدة التي يستطيع أن ينطلق منها لدعم أصول مذهبه، بعد أن استطاع في نظره أن يضع لنفسه وجوداً داخل دائرة الإسلام. وبذلك نشأ ما يمكن تسميته بالتفسير المذهبي في شكله الواضح المقنن، وحمل رايته مفسرو الفرق الإسلامية، معتمدين على العقل أكثر من الأثر الذي لم يأخذوا منه إلا ما رأوا فيه خدمة لرأي أو نصرة لأصل، متبعين ما ابتدأه النحويون قبلهم ـ سيبويه

والذين جاؤوا بعده ـ الذين وضعوا ثمرة التفسير المذهبي، مستغلين المعنى النحوي والعلاقات السياقية في الآيات القرآنية. ولكن النحاة لم يقوموا بتأييد الأصول التي ينادون بها ضمن كتب مستقلة خاصة بذلك، إنما كان ما كتبوه ضمن كتبهم التي يوثقون فيها قواعدهم النحوية، كسيبويه مثلاً، أو الكتب التي حملت تفسيرهم القرآن ككتب المعاني عند الأخفش والفراء مثلاً اللذين تطرقنا إليهما، ولم يستطيعوا فيها التصريح كثيراً بما ينادون به وبما يريدون من الآيات تأييده، لأن أكثرهم يملي ما يكتبه في المساجد الجامعة التي تغص بالمناهضين للمذاهب المخالفة لمذهب السنة والجماعة، ولهذا لم تأخذ كتب التفسير المذهبي شكلاً مستقلاً واضحاً إلا عند استقرار الأصول التي ينادون بها وكثرة الذين يدينون بها، كمذهب المعتزلة الذي كان عقيدة للطبقة الحاكمة العباسية.
ولهذا كان يصعب أحياناً معرفة الآيات التي يريد مفسرها منها إثبات أصل ديني، وخاصة الآيات التي استُغل فيها المعنى النحوي لتأييد المذاهب الدينية في كتب المعاني وكتاب سيبويه. ولما كان أمر هذه التفاسير كذلك فإنه يمكن عدها ضمن «التفسير بالرأي، غير أنها تدخل في النوع المذموم منه، لأن أصحابها لم يؤلفوها إلا لتأييد أهوائهم، أو الانتصار لمذاويقهم ومواجيدهم، من ذلك تفاسير المعتزلة والمتصوفة والباطنية. . .»[1] وذلك لأنهم أولوا الآيات القرآنية جازمين بأن مراد الله تعالى من كلامه هو ما شرحوه وأثبتوه، وأنه لم يرد إلا تأييد ما يذهبون إليه، محاولين التوفيق بين الأصول التي ينادون بها وبين النص القرآني.

---

(1) مباحث في علوم القرآن ـ صبحي الصالح ص 243.

المبحث الأول

أثر المعنى النحوي
في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم

إثبات أصول المعتزلة

لقد أجمع المعتزلة على خمسة أصول جعلوها أساساً لمذهبهم، وهي:

1ـ التوحيد 2 ـ العدل 3 ـ الوعد والوعيد 4 ـ المنزلة بين المنزلتين 5 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد اقتصروا عليها لأنهم رأوا أن الخلاف بين الفرق المناوئة لهم لم يتجاوزها. يقول القاضي عبد الجبار، وهو من أهم رجالاتهم: «ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]. ولهذا حكم القاضي، وهو يمثل رأي المعتزلة، على من خالفهم في هذه الأصول بأحكام مختلفة وفقاً للأصل المخالف فيه، وأهميته بالنسبة للدين، فيقول: «أما من خالف في التوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً. وأما من خالف في العدل، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب فإنه يكفر أيضاً. وأما من خالف في الوعد والوعيد، وقال: إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعد العاصين

(1) الهمذاني: عبد الجبار بن أحمد ـ شرح الأصول الخمسة ـ ت: عبد الكريم عثمان ـ ط 1 مكتبة وهبة ـ مطبعة الاستقلال الكبري القاهرة ـ 1384 هـ ـ 1965 م ـ ص 124.

بالعقاب البتة، فإنه يكون كافراً، وكذا لو قال: إنه تعالى وعد وتوعد، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، لأن الخلف في الوعيد كرم، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، فإنه يكون مخطئاً، وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم، فإنه يكون كافراً، لأنا نعلم خلافه من محمد دين النبي ﷺ وآله والأمة ضرورة. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقاً، لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر، ولكن أسميه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً[1].

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلوم من دين النبي ﷺ وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف، ولكنه مشروط بوجود الإمام، فإنه يكون مخطئاً».

وبعد أن بيّنا حكم المخالف في كل أصل من هذه الأصول عند المعتزلة، نأتي إلى إفراد كل أصل بالشرح، وذكر الآيات التي استشهدوا بها عليه، وردهم على المخالفين لهم الذين استشهدوا بآيات قرآنية ينافي ظاهرها أصلاً من الأصول التي يقولون بها، مع اقتصارنا على الآيات التي لعب المعنى النحوي فيها دوراً مهما في الاستشهاد والدحض.

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 125 ـ 126.

أثر المعنى النحوي في إثبات أصل التوحيد

المعنى اللغوي:

التوحيد «في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً»[1].

أما عند المتكلمين: «فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً»[2].

وقد تمثل رأي المعتزلة في التوحيد في «أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة، ولا بذي حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض، ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عيه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 128.

(2) المرجع السابق، ص 128.

الأقدار، ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، ولم يزل أول سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إلٰه سواه، ولا شريك فيه في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص»[1].

وقد أجمع المعتزلة على أن الصفات التي يجب أن يتصف بها الله تعالى هي كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً وقديماً[2]. وقالوا: «إن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص بالوصف لشاركته في الإلٰهية»[3].

والقديم في اصطلاح المتكلمين «ما لا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده. . .»[4] ذلك، لأن الله تعالى لو لم يكن قديماً لكان محدثاً. وكل موجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً. والله تعالى لو كان

---

(1) مقالات الإسلاميين، ص 155 ـ 156.

(2) الحسن البصري والقاسم الرسي والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى ـ رسائل العدل والتوحيد ـ ج 1 ـ ط 2. دار الشروق ـ القاهرة وبيروت ـ 1408 هـ ـ 1988 م، ص 210 ـ 211.

(3) الملل والنحل ـ الشهرستاني، 1/44 ـ 45 ومقالات الإسلاميين، ص 164.

(4) شرح الأصول الخمسة ـ ص 181.

محدثاً لاحتاج إلى محدث. وهذا محال عليه تعالى[1].

ولهذا فإن المعتزلة ينكرون بشدة قول من يقول إن صفات الله محدثة، أي كانت بعد أن لم تكن استناداً إلى ظاهر بعض الآيات القرآنية الكريمة. ولهذا كان لا بد لهم من تأويلها حتى تتفق مع ما يذهبون إليه.

وقد ذهب المخالفون للمعتزلة إلى أنه «لم يكن القديم تعالى عالماً بوجود العالم فيما لم يزل، ثم حصل عالماً بذلك بعد إذ لم يكن عالماً به، وهذا يوجب أن يكون عالماً بعلم محدث»[2] واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿**حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوَ أخباركم**﴾[3] مستغلين كون «حتى» إذا دخلت على الفعل المضارع جعلته للاستقبال، وهذا يدل على أن علم الله تعالى حصل بعد إذ لم يكن موجوداً[4].

وقد رد المعتزلة هذا المعنى وذهبوا إلى أن «العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم. يقال جرى هذا بعلمي أي وأنا عالم به، وكذلك فإنه يقال: هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي، أي معلومهما. وإذا ثبت هذا، فقوله تعالى: ﴿**حتى نعلم المجاهدين منكمْ**﴾ المراد به: حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم»[5]. وقد أورد الزمخشري عند تفسيره لهذه الآية قراءة يعقوب لقوله تعالى ﴿**ونبلو**﴾ بسكون الواو، والمعنى: ونحن نبلو أخباركم، على الاستئناف، وعدم جعل الفعل نبلو معطوفاً على الفعل نعلم المنصوب. وقراءة عاصم[6] للآية بالياء في ﴿**ليبلونكم ويعلم ويبلو**﴾[7]، وكأنه يرى أن المعنى على إسناد

---

(1) شرح الأصول الخمسة ـ ص 181.
(2) المرجع السابق، ص 193.
(3) سورة محمد، الآية: 31.
(4) شرح الأصول الخمسة ـ ص 194.
(5) المرجع السابق، ص 195.
(6) الطبري ـ ج 26 المجلد 11 ـ ص 39 والقرطبي ـ 16/254.
(7) الكشاف ـ 4/328.

الأفعال للرسول ﷺ، وليس لله تعالى وإن لم يذكر ذلك.

وقد رفض الطبري قراءة الياء بحجة أن القراءة الصحيحة هي التي اجتمع عليها الحجة من القراء[1].

وقد ذهب النسفي إلى أن المعنى في الآية: ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾ على الجهاد، أي نعلم كائناً ما علمناه أنه سيكون»[2] كأنه يرى أن قوله ﴿المجاهدين منكم والصابرين﴾ بدل من كائناً أو ما أو الهاء في علمناه، نفياً لحدوث العلم عن الله تعالى. وفي هذا الإطار ذهب القرطبي إلى أن العلم المذكور في الآية هو العلم الذي يقع به الجزاء، لأن الله تعالى يجازيهم بأعمالهم لا بعلمه القديم. ولهذا قدر مضافاً ومضافاً إليه محذوفين متعلقين بالفعل نعلم، والمعنى: «حتى نعلم المجاهدين علم شهادة، لأنهم إذا أمروا بالعمل يشهد منهم ما عملوا، فالجزاء بالثواب والعقاب يقع على علم الشهادة»[3].

وقد استشهد القائلون بالعلم المحدث على الله تعالى بقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾[4]. والمعنى على أن التخفيف متعلق بالظرف الآن، و(علم) معطوف على خفف، إذن العلم متعلق به أيضاً، وعليه يكون تعالى عالماً بعلم محدث[5]. وقد رفض المعتزلة ذلك ذاهبين إلى أن العلم في الآية بمعنى «المعلوم» والمعنى: وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه[6]. والمعنى في الآية عند النيسابوري: ظهر معلومه[7]. ذاهباً إلى أن

---

(1) الطبري ـ المجلد 11 ـ ج 26 ـ ص 39.
(2) تفسير النسفي ـ 4/154 ـ 155.
(3) القرطبي 16/254.
(4) الأنفال: 66.
(5) شرح الأصول الخمسة ـ ص 194.
(6) المرجع السابق، ص 195.
(7) النيسابوري ـ ج 10 ـ ص 22 بهامش تفسير الطبري ـ المجلد 6.

علم بمعنى المعلوم فاعل للفعل ظهر المقدَّر.

أما الطبري فإنه لا يذهب هذا المذهب، ويفسر المعنى الظاهر بدون تأويل كما فعل المعتزلة، فيقول: خفف تعالى ذكره عن المؤمنين إذ علم ضعفهم، فقال لهم: **﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾**[1] كما استدلوا بقوله تعالى: **﴿لننظر كيف تعملون﴾**[2] على أنه تعالى عالم بعد إذ لم يكن، وهذا يعني أن علمه محدث[3]. وقد استنكر المعتزلة ما ذهب إليه مخالفوهم قائلين: إن المعنى في هذه الآية «يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم»[4]. لأن العلم يعني العالم والمعلوم، وهنا يعني المعلوم.

وقد ذهب الزمخشري والنسفي إلى أن المعنى في الآية «لننظر أتعملون خيراً أم شرا، فنعاملكم على حسب عملكم. وكيف في محل النصب بتعملون لا بننظر، لأن معنى الاستفهام فيه يحجب أن يتقدم عليه عامله»[5] وزاد النسفي على ذلك: أنتم بمنظر منا، فانظروا كيف تعملون، أبالاعتبار بماضيكم، أو الاغترار بما فيكم[6]. وهذا حمل للآية من إثبات أزلية العلم بالنسبة لله تعالى، إلى القول بعدله، وأنه لا يحاسب الناس إلا بعد صدور الأفعال عنهم، كما يدل تفسيرهما للآية على أن الأعمال مخلوقة للناس لا لله تعالى.

ونقل عن المفسرين في هذا الإطار جعل النظر منسوباً للرسل عليهم السلام لا لله تعالى، والمعنى: «لينظر رسلنا وأولياؤنا كيف أعمالكم»[7]. كما ذهب المخالفون للمعتزلة المنكرون لأزلية العلم الإلهي إلى «أنه تعالى لو كان

---

(1) تفسير الطبري ـ ج 10 المجلد 6 ـ 27.
(2) يونس ـ 14.
(3) شرح الأصول الخمسة ـ ص 194.
(4) المرجع السابق ـ ص 195.
(5) الكشاف ـ 2/333 وتفسير النسفي ـ 2/156.
(6) تفسير النسفي ـ 2/156.
(7) القرطبي، 8/318.

عالماً لذاته، لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم، لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم، بإيجابه كون الذات عالماً، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علماً»[1]. واستشهدوا بقوله تعالى: **﴿أنزله بعلمه﴾**[2] وقوله: **﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾**[3] وقوله: **﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾**[4] وقد رد القاضي عبد الجبار تعلق المخالفين لهم بالظاهر لأن «هذه الباءات إنما تدخل في الآلة، كقولهم: شيء برجلي، وأجذب بيدي، وكتبت بقلمي، وليس العلم بآلة فيما دخل فيه، فلا يصح التعلق بظاهر الآية»[5].

ولهذا أوّل المعتزلة هذه الآيات حتى يستطيعوا ردها إلى ما يقولون به من أزلية العلم الإلهي. فقالوا: إن الجار والمجرور في محل نصب حال، والمعنى في الآية الأولى: أنزله بعلمه أي وهو عالم به. وفي قوله: **﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾** أي ونحن عالمون به. أما في قوله: **﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾** فإن العلم بمعنى المعلوم، والمعنى: ولا يحيطون بشيء من معلوماته، كقول القائل: هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي، أي معلومهما[6]. وقد ذهب الزمخشري إلى أن الجار والمجرور في قوله تعالى: **﴿أنزله بعلمه﴾** متعلق بمحذوف حال من الضمير في أنزله، والجملة تفسيرية، والمعنى: «أنزله ملتبساً بعلمه الخاص الذي لا يعلمه غيره، وهو تأليفه على نظم وأسلوب يعجز عنه كل بليغ وصاحب بيان، وموقعه مما قبله موقع الجملة المفسرة، لأنه بيان للشهادة، وأن شهادته بصحته أنه أنزله بالنظم المعجز الفائت للقدرة. وقيل: أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله إليك وأنك مبلغه. وقيل أنزله بما علم من مصالح العباد

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 210.
(2) سورة النساء، الآية: 166.
(3) سورة الأعراف، الآية: 7.
(4) سورة البقرة، الآية 255.
(5) شرح الأصول الخمسة، ص 212.
(6) المرجع السابق، ص 212. وينظر الكشاف، 1/301 و2/89.

مشتملاً عليه، ويحتمل أنه أنزله وهو عالم به رقيب عليه حافظ له من الشياطين برصد من الملائكة»[1]. وقد وافق النسفي على ما قاله الزمخشري، ذاهباً إلى أن المعنى «أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله إليك، وأنك مبلغه، أو أنزله بما علم من مصالح العباد»[2]. مستشهداً بها على نفي قول المعتزلة في إنكار الصفات لأن الله تعالى أثبت لنفسه في هذه الآية علماً[3]. وكذلك استشهد بها القرطبي على أن الله تعالى عالم بعلم. والمعنى عنده أن الجار والمجرور في محل نصب حال، والتقدير: أنزله وهو يعلم أنك أهل لإنزاله عليك[4].

وقد رأى الزجاج السني أن الجار والمجرور في محل نصب صفة للضمير في أنزله، والمعنى: «أنزل القرآن الذي فيه علمه»[5]. وكذلك رأي ابن كثير الذي قال: «أنزله بعلمه»، أي فيه علمه الذي أراد أن يطلع العباد عليه، من البينات والهدى والفرقان وما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويأباه، وما فيه من العلم بالغيوب من الماضي والمستقبل، وما فيه من ذكر صفاته المقدسة التي لا يعلمها نبي مرسل ولا ملك مقرب إلا أن يعلمه الله به»[6].

وقد جوز العكبري أن تكون جملة أنزله لا محل لها من الإعراب، والجار والمجرور في محل نصب حالاً من الهاء في أنزله، والمعنى: أنزل معلوماً أو أنزله وفيه علمه، أي معلومه، أو حال من الفاعل والمعنى أنزله عالماً به[7].

أما في قوله تعالى: ﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾[8] فقد ذهب القرطبي إلى أنها

---

(1) الكشاف، 1/592.
(2) تفسير النسفي، 1/264.
(3) تفسير النسفي، 1/264.
(4) القرطبي، 6/19.
(5) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ج 2، 147.
(6) ابن كثير تفسير القرآن العظيم، 2/457.
(7) إملاء مامن به الرحمٰن، 1/203.
(8) سورة الأعراف، الآية: 7.

إثبات لكونه تعل عالماً بعلم[1]، في حين نفي الزمخشري، لك ورأى أن قوله «بعلم» في محل نصب حال من الفاعل، والمعنى: «عالمين بأحوالهم الظاهرة والباطنة وأقوالهم وأفعالهم»[2].

وقد قدر الطبري مضافاً محذوفاً مجروراً بحرف الجر الباء، والمعنى: «فليخبرن الرسل ومن أرسلتهم إليه بيقين علم بما عملوا في الدنيا فيما كنت أمرتهم به وما كنت نهيتهم عنه، وما كنا غائبين عنهم وعن أفعالهم»[3]. وهو لا يرى أن علم الله استحدث بعد إذ لم يكن، حيث يقول: «فأما الذي هو عن الله منفي من مسألته خلقه، فالمسألة التي هي مسألة استرشاد واستثبات، فيما لا يعلمه السائل عنها، ويعلمه المسؤول ليعلم السائل علم ذلك من قبله، فذلك غير جائز أن يوصف الله به، لأنه العالم بالأشياء قبل كونها، وفي حال كونها، وبعد كونها. وهي المسألة التي نفاها جل ثناؤه عن نفسه بقوله: ﴿فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ وبقوله: ﴿ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾ يعني لا يسأل عن ذلك أحداً منهم علم مستثبت ليعلم علم ذلك من قبل من سأل منه لأنه العالم بذلك كله وبكل شيء غيره»[4].

أما في قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ فقد اتفق المفسرون على جعل العلم بمعنى المعلوم أو المعلومات، والمعنى: لا يحيطون بشيء من معلومه أو معلوماته»[5]. لأن علم الله سبحانه وتعالى، الذي هو صفة ذاته لا يتبعض. ومعنى الآية لا معلوم لأحد إلا ما شاء الله أن يعلمه»[6]. ولأن علمه

(1) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 7/164.
(2) الكشاف، 2/88 وينظر النسفي، 2/45.
(3) تفسير الطبري، المجلد الخامس، ج 8/90.
(4) تفسير الطبري، المجلد الخامس، ج 8/90.
(5) القرطبي، 3/276 والكشاف، 1/255 والنسفي، 1/128 والعكبري: إملاء ما من به الرحمٰن، 1/107.
(6) القرطبي، 3/276.

الذي هو صفة له لا يحاط به ولا بشيء منه[1]. أما ابن كثير فقد فسر العلم في الآية بالعلم لا بالمعلوم. وقال: إن المعنى: «لا يطلع أحد من علم الله على شيء إلا بما أعلمه الله عز وجل وأطلعه عليه. ويحتمل أن يكون المراد: لا يطلعون على شيء من علم ذاته وصفاته، إلا بما أطلعهم الله عليه كقوله: **﴿ولا يحطيون به علماً﴾**[2].

والقول بالتوحيد عند المعتزلة يقتضي نفي بعض الصفات عن الله تعالى، لأنه لا يجوز أن يتصف بها. من ذلك نفيهم أن يكون الله تعالى جسماً. والجسم «هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق، إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق. وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً. هذا هو حقيقة الجسم في اللغة. والذي يدل عليه أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزية على الآخر، قالوا: هذا أجسم من ذلك»[3]. ويؤكد القاضي عبد الجبار عند مناقشته لهذه القضية على أن «الخلاف في هذه المسألة لا يخلو: إما أن يكون عن طريق المعنى، كأن يقول: إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام، من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان. وإما أن يكون عن طريق العبارة، يجوز أن يقال: إن الله تعالى جسم، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان، ولكن أسميه جسماً لأنه قائم بنفسه، فإن كان خلافه من هذا الوجه،

(1) العكبري إملاء مامن به الرحمٰن، 1/107.
(2) ابن كثير تفسير القرآن العظيم، 1/549.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص 217.

فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى.

وإن كان خلافه من طريق المعنى، فالكلام عليه هو أنه تعالى، لو كان جسماً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث، التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة. ويمكن إيراد هذه الجملة على وجه آخر، فنقول: لو كان الله تعالى جسماً، لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام، والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه»[1]. واستدل القاضي على نفي الجسمية عن الله تعالى بقوله: «لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام، وقد عرف خلافه. وهذه الدلالة مبنية على أصلين: **أحدهما**: هو أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة، **والثاني**: أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم»[2].

ولهذا كان لا بد للمعتزلة لتأييد وجهة نظرهم هذه من الاستدلال بالنصوص القرآنية الكريمة، ومن تأويل الآيات التي فيها شبهة تخالف ما يذهبون إليه: ـ

التضمين مذهبهم في تأويل آيات الاستواء:

لقد احتج المخالفون للمعتزلة، وهم ما يسمونهم المجسمة، بآيات الاستواء الواردة في القرآن الكريم، قائلين إن الاستواء إنما يصح على الأجسام لأن الاستواء: «هو القيام والانتصاب، والانتصاب، والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً»[3]. نفياً لذلك قام

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 219.
(2) المرجع السابق، ص 221.
(3) المرجع السابق، ص 226.

المعتزلة بتأويل آيات الاستواء على النحو الآتي:

ـ قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾[1] حيث قالوا: إن المعنى على تضمين استوى في الآية معنى قصد إلى، والمعنى: قصد لخلق السماء، وأراد ذلك، ولهذا عدي الفعل بإلى، إذ لا يعدى بها إذا أريد بالفعل الاستواء على المكان[2]. ذلك، لأن الله تعالى، لو كان جسماً لكان «محتاجاً إلى مكان، لأنه كان على الأرض ثم استوى إلى السماء وانتقل إليها، وهذا يوجب حاجته إلى المكان فيما لم يزل، وفي ذلك قدم الأجسام، ونقض القول بأنه خلق السموات والأرضين. بل يوجب أن يكون تعالى محدثاً، لأن من جاز عليه الانتقال والمجيء والذهاب، فلا بد أن يكون جسماً مؤلفاً. وما هذا حاله لا يخلو من الحوادث، وفي هذا إبطال الصانع أصلاً، فضلاً عن أن يتكلم في صفاته»[3].

ـ وفي قوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾[4] ضُمن الفعل استوى معنى الأفعال «استولى واقتدر وملك وغلب» لأن الله تعالى ليس جسماً ودخول «ثم» الدالة على الاستقبال لا يعتد بمن احتج به من المجسمة، لأنها في الحقيقة داخلة على قوله «يدبر الأمر»، وليست داخلة على استوى، الذي هو في محل نصب حال، والمعنى عند المعتزلة: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم يدبر الأمر مستوياً على العرش». وهذا كدخول لفظة حتى في قوله

---

(1) سورة البقرة، الآية: 29.

(2) الهمذاني: عبد الجبار بن أحمد ـ متشابه القرآن ـ ت: عدنان محمد زرزور ـ ج 1 ـ دار التراث ـ دار النصر للطباعة ـ القاهرة 1969 م، ص 74 ـ 75 والكشاف، 1/123 والهمذاني عبد الجبار بن أحمد ـ تنزيه القرآن عن المطاعن ـ الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ـ دار النهضة الحديثة ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ ـ ص 21 وابن كثير تفسير القرآن العظيم، 1/117 وتفسير النسفي، 1/39.

(3) متشابه القرآن، 1/75.

(4) سورة يونس، الآية: 3.

تعالى: ﴿**حتى نعلم المجاهدين منكم**﴾[1] على الفعل، وهي داخلة على الجهاد الذي يقع مستقبلاً، لأن الله عالم بذاته وليس عالماً بعلم حادث. وكقول القائل: ثم استقر زيد في الدار يدبر أحوالها. والمعنى: أن التدبر وقع وزيد في حالة الاستقرار في الدار. وعلى ذلك فإن المعنى في الآية: أن الله تعالى يدبر الأمر في حال كونه مستوياً، أي مستوياً ومقتدراً ومالكاً وغالباً، لأن التدبير من الله تعالى حادث واستواءه ليس كذلك[2]، لأنه ليس جسماً.

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿**الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها، ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر**﴾[3] إذا استوى بمعنى استولى واقتدر، واستيلاؤه واقتداره على العرش ليس حادثاً ولهذا فإن «ثم»، التي تدل على الاستقبال في الحقيقة، داخلة على الفعل «**سخر الشمس والقمر**»، لأن تسخيرها متجدد حادث، والمعنى: الله الذي رفع السموات والأرض بغير عمد ترونها ثم سخر الشمس والقمر مستوياً أي مقتدراً ومستولياً على العرش[4]. وبهذا تنتفي حجة القائلين بأن الله تعالى جسم يستوي، واستواؤه متجدد حادث. وقد استشهد المعتزلة على أن استوى بمعنى استولى وغلب بقول الشاعر:

فَلَمَّا عَلَـوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ ... تَرَكْنَاهُمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ

وقول الآخر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ ... مِـنْ غَيْـرِ سَيْـفٍ وَدَمٍ مِهْـرَاقِ

فَـالْحَمْـدُ لِلْمُهَيْمِـنِ الْخَـلَّاقِ[5]

---

(1) سورة محمد، الآية: 31.

(2) متشابه القرآن، 1/351 ـ 352 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 175.

(3) سورة الرعد، الآية: 2.

(4) متشابه القرآن، 2/403 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 199 وكذا ص 235 ومقالات الإسلاميين، ص 157. ورسائل العدل والتوحيد، 1/216..

(5) شرح الأصول الخمسة، ص 226 ورسائل العدل والتوحيد، 1/216 ومتشابه القرآن، 1/73.

مذهبهم في نفي الرؤية بين التقدير والتضمين والتأويل:

ونفياً للتشبيه عن الله تعالى أوّل المعتزلة الآيات التي ظاهرها ينم عن أن الناس يلاقون الله تعالى يوم القيامة، لأن ذلك يعني أن الله تعالى جسم يصح لقاؤه، وبالتالي رؤيته. لأنهم أجمعوا على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة[1]. وعلى «نفي التشبيه عنه من كل وجه وجهةً ومكاناً وصورة وجسماً، وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً»[2].

ومن الآيات التي أولها المعتزلة، لنفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى، الآيات التي تدل على أن المؤمن يلاقي ربه يوم القيامة، من مثل قوله تعالى: **﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون﴾**[3] حيث ذهبوا إلى أن الظن كما يقتضيه الظاهر هو الشك، ولهذا لا يجب في الظن أن يكون مظنونه على ما تناوله، ولهذا لا يصح التعلق بظاهر الآية. وقد أجمع المفسرون على أن الظن هنا بمعنى العلم. وعليه ذهب المعتزلة إلى تقدير مفعول محذوف يصح اليقين في اعتقاد ملاقاته، والمعنى: الذين يعلمون أنهم ملاقو ما وعدهم به من الثواب. فذكر الله تعالى في الآية نفسه وأراد فعله، كقوله تعالى: **﴿لو ترى آذ وُقِفُوا على ربهم﴾**[4] والمعنى: على ما وعدهم ربهم، وقوله: **﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾**[5] والمعنى: يؤذون رسل الله، وقوله **﴿يخشون ربهم﴾**[6] والمعنى: يخشون عذاب ربهم. وعلى هذا ليس اللقاء التجاور على جهة

(1) مقالات الإسلاميين، ص 157، والملل والنحل، ص 45، ورسائل العدل والتوحيد، 220/1.

(2) الملل والنحل، ص 45.

(3) سورة البقرة، الآية: 46.

(4) سورة الأنعام، الآية: 30.

(5) سورة الأحزاب، الآية: 57.

(6) سورة الأنبياء، الآية: 49. وسورة فاطر، الآية: 18، وسورة الزمر، الآية: 23، وسورة الملك، الآية: 12.

المشاهدة، إذ أن الضرير قد يلقى غيره إذا سمع خطابه وإن لم يشاهده[1]. وقد روي عن الأخفش المعتزلي أنه يرى أن «أن واسمها وخبرها» مصدر مؤول في محل نصب المفعول الأول ليظنون، والمفعول الثاني محذوف، والمعنى: يظنون لقاء الله واقعاً[2]. وكأنه يرى أن يظنون على ظاهرها بدون تأويلها بالعلم.

في حين يرى العكبري أن «أن واسمها وخبرها» سادة مسد مفعولي يظنون، لتضمنها ما يتعلق به الظن وهو اللقاء وذكر من أسند إليه[3].

كما ذهب الطبري إلى أن الظن في الآية بمعنى اليقين، إذ إنه معروف عند العرب استخدام الظن بمعنى اليقين، كما في قول دريد بن الصمة:

فَقُلْتُ لَهُمْ ظُنُّوا بِأَلْفَيْ مُدَجَّجِ　　　سُرَاتُهُمُ فِي الْفَارِسِيّ الْمُسَرَّدِ

والمعنى: تيقنوا ألفي مدجج تأتيكم. وقول عميرة بن طارق:

بِأَنْ يَعْتَزُوا قَوْمِـي وَأَقْعُدَ فِيكُمُ　　　وَأَجْعلَ مِنِّي الظَّنَّ غَيْباً مُرَجَّماً

والمعنى: واجعل مني اليقين غيباً مرجماً. وعليه فإن المعنى في الآية على ظاهره: إن الذين يتيقنون أنهم مولاقو ربهم[4]. على إضافة المفعول للفعل بدون تقدير مضاف محذوف كما فعل المعتزلة.

وقد قدر المعتزلة محذوفاً في كل آيات اللقاء، كما في قوله تعالى: ﴿**إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا**﴾[5] حيث قدروا فيه محذوفاً يصح لقاؤه، والمعنى: لا يرجون لقاء ما وعد به. إذ جعل الله تعالى ذلك اللقاء لقاء

---

(1) متشابه القرآن، 1/88، وينظر الكشاف، 1/134، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 24.
(2) إملاء ما من به الرحمن، 1/34 ـ 35.
(3) إملاء ما من به الرحمن، 1/34.
(4) الطبري، المجلد الأول، 1/206 ـ 208 وينظر القرطبي، !1/375 ـ 376.
(5) سورة يونس، الآية: 7.

له على جهة التوسع، كما في قوله تعالى: ﴿وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار﴾[1] إذ جعل الله الدعاء إلى أمره دعاء له، والمعنى على تقدير محذوف والمعنى: وأنا أدعوكم إلى أمر العزيز الغفار.

وكذا في قوله تعالى: ﴿إني مهاجر إلى ربي﴾[2] [3] وقد أكد القاضي على هذا المعنى، لأن الظاهر عنده يؤكد ذلك، «لأن من حق الرجاء أن لا يدخل إلا في المنافع الواصلة إلى الخائف، ولذلك لا يستعمل الرجاء في خلاف هذا الوجه، إلا على وجه التوسع. فإذا صح ذلك لم يكن حمل الآية على رجاء لقائه في الحقيقة لأن ذلك ليس بنفع، ووجب حمله على لقاء ما وعد من الدرجات الرفيعة، إلا أن يرتكب مرتكب، فيقول في الله تعالى: «إنه ينتفع برؤيته، وذلك يوجب أنه ممن يشتهي النظر إليه، أو يلحق القلب عليه الرحمة والرقة، لأن أحدنا لا يصح أن يلتذ وينتفع بالنظر إلى الغير إلا على أحد هذين الوجهين. ومن قال ذلك في الله تعالى فقد ألحد في الدين. وبعد، فإن الظاهر يقتضي أن المراد أنهم لا يظنون لقاءنا، لأن الرجاء هو الظن، وقد علمنا أن نفي الظن من لقاء الله محمود عند كل أحد، لأنه إن أراد به لقاء ما وعد، فنفي الظن فيه محمود عندنا، وإن أريد به اللقاء بمعنى الرؤية فنفي الظن فيه محمود عندهم، لأن الواجب في ذلك العلم دون الظن، فصار الظاهر مما لا يمكن استعماله على وجه، فلا بد إذاً من الرجوع إلى ما قلناه»[4].

بالإضافة إلى تأويل آيات اللقاء، أول المعتزلة الآيات التي تحوي «المقام» مضافاً إلى الله، نفياً للمكان عن الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾[5] حيث ذهبوا إلى أن المقام في الحقيقة مضاف إلى العبد وليس إلى

---

(1) سورة غافر، الآية: 42.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 26.

(3) وانظر متشابه القرآن، 1/354، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 176.

(4) متشابه القرآن، 1/354 ـ 355.

(5) سورة الرحمن، الآية: 46.

الله، والمعنى: ولمن خاف مقامه، والضمير للعبد للمساءلة والمحاسبة يوم القيامة. وذلك لأنه لا يجوز أن يكون الله تعالى في مكان وجد فيه حتى صار مقاماً له، وقد أضيف المقام إلى الله تعالى وإن كان مقاماً للعبد، لأن العبد يقف فيه ليحاسب ويحاكم من الله تعالى، فجازت إضافته إلى الله[1].

وقد ذكر القرطبي أن المعنى: خاف مقامه بين يدي ربه للحساب، ومقام مصدر بمعنى القيام، وذكر أنه قد فسر ذلك بأن المعنى: خاف قيام ربه عليه أي إشرافه واطلاعه عليه. وجوز أن يكون المقام للعبد ثم يضاف إلى الله[2]. كما ذهب إلى ذلك المعتزلة.

والواضح من كلام الطبري أن الإضافة حقيقة، ولكنه عند التفسير قدر ظرفاً وضميراً يعود على العبد محذوفين من الكلام، والمعنى كما فهمت من كلامه: ولمن اتقى الله من عباده فخاف مقامه بين يديه فأطاعه[3]، أي خاف مقامه في حال كونه بين يدي الله.

وفي إطار نفي التشبيه نجد المعتزلة يؤولون الآيات التي تثبت أن المؤمن يرى ربه، وأن ذلك جائز في الدنيا والآخرة؛ حيث أول المعتزلة قوله تعالى: **﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال: رب أرني أنظر إليك. قال: لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً، وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾**[4] وتناولوه من عدة جهات كلها تثبت اعتقادهم في نفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة لأنه ليس جسماً. فقالوا: إن الفعل أرني في قوله تعالى: **﴿أرني أنظر إليك﴾** مُضمّن معنى الفعل عرفني، والمفعول الثاني محذوف، والمعنى عرفني نفسك باضطرار لأكون من الشبه أبعد، وهذا يعني

---

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 411، ومتشابه القرآن، 2/639.
(2) القرطبي: الجامع الأحكام القرآن، 17/176.
(3) تفسير الطبري، المجلد الحادي عشر، 2/639.
(4) سورة الأعراف، الآية: 143

عندهم أن موسى طلب رؤية آيات من الله تعالى تحصل معها معرفة الله، ولهذا قدروا مجروراً محذوفاً في قوله: ﴿**أنظر إليك**﴾ والمعنى: أنظر إلى آياتك[1].

وقد رأى الزمخشري أن الفعل «أرني» على ظاهره، ومفعوله الثاني محذوف، والمعنى: أرني نفسك أنظر إليك، على اعتبار أن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية لنفسه، ولكن لقومه الذين قالوا: ﴿**لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة**﴾ لأنه عليه السلام يعرف أن رؤية الله لا تجوز، ولكن لما ألح قومه على رؤيته تعالى طلب لهم الرؤية، ونسبها إلى نفسه. وقد قدر الزمخشري فاء محذوفة في جواب الفعل أرني الطلبي، لأن الرؤية غير النظر الذي لا إدراك معه، إذ معنى أرني نفسك اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك.

وبما أن «لن» تعني تأكيد النفي، فقد استغلها المعتزلة في تأكيد نفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة، لأنك إذا قلت: لن أفعل غداً فقد أكدت ذلك النفي، والمعنى عندهم: أن فعله ينافي حالي، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿**لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له**﴾ فلن تأكيد وبيان لأن المنفي مناف لصفاته، وعليه تكون رؤية الله تعالى منافية لصفاته.

أما قوله تعالى: ﴿**فلما تجلى ربه للجبل**﴾ فالمعنى فيه على تقدير مضاف محذوف يصح أن يتجلى، والمعنى: فلما ظهر اقتدار ربه أو أمر ربه أو إرادته، لأن الله ليس جسماً يصح أن يتجلى، وعلى تفسير أرني بمعنى عرفني، وتفسير طلب الرؤية بطلب آيات يصح معها المعرفة، فإن التقدير: فلما تجلى آيات ربه لأهل الجبل.

كما أنهم ضمنوا تجلى معنى أظهر، وجعلوا لفظ الجلالة فاعله، ولكنهم قدروا مفعولاً به محذوفاً للفعل أظهر، والمعنى: فلما أظهر ربه لأهل الجبل ما يقتضي المنع مما سأله.

وفي قوله: ﴿**وأنا أول المؤمنين**﴾ جعلوا اسم الفاعل متعلقاً بجار ومجرور

---

(1) متشابه القرآن، 1/294، والكشاف، 1/156.

محذوفين تأييداً لنفي الرؤية، والمعنى: وأنا أول المؤمنين بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس. وكذا قوله: ﴿**تبت إليك**﴾ متعلق بمحذوف، والمعنى: تبت إليك من طلب الرؤية[1].

أما مؤيدو الرؤية فقد ذهبوا إلى أن تجلي على معناه والرب فاعله، وتبت إليك متعلق بمحذوف يؤيد ما يذهبون إليه، والمعنى: تبت إليك من السؤال في الدنيا، وقوله تعالى: ﴿**أنا أول المؤمنين**﴾ متعلق بجار ومجرور، والمعنى عندهم: أنا أول المؤمنين بعظمتك وجلالك وبأنك لا تعطي الرؤية في الدنيا[2].

أما قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[3] فقد نفى المعتزلة أن يكون دالاً على جواز الرؤية، لأن الله تعالى ذكر أن الوجوه ﴿**ناظرة إلى ربها**﴾، والنظر غير الرؤية، لأنه إذا علق بالعين فالمراد طلب الرؤية، كما إذا علق بالقلب فالمراد طلب المعرفة، ولذلك يقول القائل: نظرت إلى الشيء فلم أره، ونظرت إليه حتى رأيته. فلذلك نعلم باضطرار أن الناظر ناظر، ولا نعلمه رائياً إلا بخبره. ولذلك أضافت العرب للنظر إضافات، فجعلت منه نظر الراضي والغضبان، إلى غير ذلك. ولم تضف الرؤية على هذا الحد. وإذا كان النظر غير الرؤية ـ لما ذكرناه ـ فكيف يدل الظاهر على أنهم يرون الله، ومتى قالوا: إذا ثبت بالظاهر أنه ينظر إليه، وجب أن يكون مما يصح رؤيته. قلنا هذا يؤدي إلى أن يكون جسماً في جهة مخصوصة، لأن النظر هو تقليب الحدقة نحو الشيء التماساً لرؤيته، وهذا لا يصح إلا والمطلوب رؤيته في جهة مخصوصة، وذلك يوجب أنه جسم، تعالى الله عن ذلك»[4].

---

(1) الكشاف، 1/152 ـ 156، ومتشابه القرآن، 294 ـ 296، وينظر ابن كثير تفسير القرآن العظيم، 3/217.

(2) النسفي، 2/75 ـ 76، والقرطبي، 7/278 ـ 279.

(3) سورة القيامة، الآيتان 22 ـ 23.

(4) متشابه القرآن، 2/674 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 442.

ولهذا لا بد لهم من تقدير مضاف محذوف يصح النظر إليه وتقليب الحدقة في اتجاهه، فكان المعنى في هذه الآية: إلى ثواب ربها ناظرة؛ لأن الحكم الذي يقتضيه الاسم إذا لم يصح فيما علق به، وجب أن يكون المراد غيره، وتقدير المحذوف ليس بدعاً، فقد ورد في القرآن من مثل قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾[1] والمعنى: واسأل أهل القرية[2].

فهذا تأويل الآية إذا كان معنى ناظرة النظر بمعنى الرؤية.

كما ذهبوا إلى أن ناظرة بمعنى منتظرة. ولهذا قدروا مضافاً محذوفاً يصح انتظاره. يقول الأخفش: «تقول: والله ما أنظر إلا إلى الله وإليك، أي: أنتظر ما عند الله وما عندك[3]. كما جوز أن يكون المعنى «تنظر في رزقها وما يأتيها من الله» كما يقول الرجل: ما أنظر إلا إليك..»[4] وعليه تكون «إلى» في الآية بمعنى «في»، ويكون ربها مجروراً بـ«من» المحذوفة التي قدرها في كلامه.

وقد جوزوا أن يكون المعنى: لأمر ربها منتظرة، على اعتبار أن إلى بمعنى اللام. وإصراراً على نفي الرؤية ذهبوا إلى أن إلى مفرد آلاء وليست حرف جر، عليه تكون إلى مفعول ناظرة مقدماً والمعنى: نعمة ربها ناظرة أي منتظرة[5].

وقد أجمع جمهور العلماء على أن الآية على ظاهرها، والمعنى أنها: تنظر إلى ربها يوم القيامة بلا كيفية ولا جهة ولا ثبوت مسافة[6]، ذاهبين إلى أنه

---

(1) سورة يوسف، الآية: 82.
(2) متشابه القرآن، 2/674 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 442.
(3) الأخفش: معاني القرآن، 2/558.
(4) المرجع السابق، 1/330.
(5) تفسير القرطبي، 19/108 وإملاء ما من به الرحمٰن، 2/274 وتفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد الثاني عشر، 29/104، وابن كثير 7/171.
(6) الطبري، المجلد 12، ج 29/120، والقرطبي، 19/105 والنسفي 4/315، وابن كثير، 7/170.

لا يمكن حمل النظر على معنى الانتظار، لأن الانتظار لا يليق في دار القرار، كما أن النظر بمعنى الانتظار لا يعدى بإلى إذ أن المعروف أنه يتعدى بنفسه بدون حرف جر، فيقال نظرته أي انتظرته، ونظرت فيه بمعنى تفكرت، ولا يقال نظرت إليه إلا بمعنى رؤية العين[1]. كما أنهم استشهدوا على أن المراد رؤية الله تعالى بمجموعة من الأحاديث والأخبار المروية عن الرسول ﷺ تؤكد ذلك[2]، واستشهدوا بقوله تعالى: **﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾**[3] على اعتبار أن الفجار ما حجبوا عن رؤية الله تعالى إلا والمؤمنون يرونه، ولهذا قدروا مجروراً محذوفاً مضافاً إلى رؤية توكيداً لما يذهبون إليه. وعليه يكون الجار والمجرور متعلقين بمحجوبون والمعنى عن رؤية ربهم لمحجوبون[4].

وقد رد المعتزلة استدلال الحشوية كما يسمونهم بهذه الآية على رؤية الله تعالى، ذاهبين إلى أن هناك مضافاً محذوفاً يؤيد ما يرونه من عدم جواز الرؤية، والمعنى من رحمته ممنوعون[5]، وعليه يكون حرف الجر «عن» بمعنى «من».

وقد ذهب الطبري إلى أن المراد: عن رؤيته وعن كرامته محجوبون، إذ لا يستطاع حمله على واحدة دون الأخرى. لأن الخبر عام ولا دلالة على خصوصية بالنظر كما قال أهل السنة، أو الكرامة كما ذهب إليه مانعو الرؤية[6].

ونفياً للتشبيه عن الله تعالى أول المعتزلة قوله تعالى: **﴿ولا تحسبن الذي قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾**[7] ذاهبين إلى أن «عند» ليست ظرفاً، بل هي تعني «في معلوم الله» ذلك لأن كونها ظرفاً يدل على أن الله

---

(1) النسفي، 4/315 والقرطبي، 19/107.
(2) الطبري، المجلد 12، 19/121 ـ 122.
(3) سورة المطففين، 15.
(4) ابن كثير، 7/241، والقرطبي، 19/259 والنسفي، 4/340.
(5) متشابه القرآن، 2/683 ورسائل العدل والتوحيد، 1/221 والقرطبي، 19/259.
(6) الطبري، المجلد 12، ج 30/64.
(7) سورة آل عمران، الآية: 1/169.

تعالى في مكان وهذا محال. والمعنى أنهم أحياء في معلومه، أي أنها في محل نصب حال، وهذا التأويل حملا على قول أحدنا لصاحبه: «لا تظنن أن الأمر كما تقوله، بل هو كذا وكذا عندي وعند الله، أي في معلومه[1]. وقد ذهب القرطبي، الذي أظنه يوافق المعتزلة بشكل ما على نفي المكان على الله تعالى، وإن كان يوافق على كون ﴿عند﴾ ظرفاً، إلى أن: ﴿عند ربهم يرزقون﴾ فيه حذف مضاف، تقديره: عند كرامة ربهم. و﴿عند﴾ هنا تقتضي غاية القرب، فهي كـ ﴿لدى﴾، ولذلك لم تصغر، فيقال: عُنيد. قاله سيبويه، فهذه عندية الكرامة لا عندية المسافة والقرب»[2] أما الطبري فقد ذهب إلى أن ﴿عند﴾ ظرف لأحياء[3]، في حين نجد العكبري يورد لها أكثر من معنى نحوي، كلها تنافي ما ذهب إليه المعتزلة. وتجعل «عند» ظرفاً كما يقتضي الظاهر، حيث جوز أن تكون صفة لأحياء وظرفاً لها، والمعنى: يحيون عند ربهم، كما جوز أن تكون ظرفاً ليرزقون[4].

أما قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾[5] فقد أوّلوه، لأن ظاهره يقتضي أن الله تعالى جسم يجيء ويذهب. وهذا من صفات البشر التي ينزهون الله تعالى عنها. ولهذا قالوا إن الله لم يأت، وإنما هناك محذوف يصح أن يأتي، وأن يسند إليه الإتيان، والمعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم متحملو أمر الله في ظلل من الغمام والملائكة، أو أن يأتيهم أمره. ذلك لأن الظاهر لا يناسب عظمة الله تعالى، إذ إن المفهوم منه أن الله أصغر من الظلل وهي أعظم منه، كما يفهم منه أن الملائكة معه في الظلل، لأن هذه القراءة تقتضي عطف الملائكة على لفظ الجلالة، وهذا يؤدي إلى

(1) متشابه القرآن، 1/ 172.
(2) القرطبي، 4/ 274.
(3) تفسير الطبري، المجلد الثالث، 4/ 113.
(4) إملاء ما من به الرحمٰن، 1/ 157.
(5) سورة البقرة، الآية 210.

اجتماع الله والملائكة، وهذا يعني أنه جسم مؤلف مصور مما يدل على أنه حادث، وهذا محال. ولهذا لا بد من هذا التأويل حملاً على قوله تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك**﴾[1] وحملاً على قول القائل: قد خشينا أن تأتينا بنو أمية والمراد حكمهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذهبوا إلى أن لفظ الجلالة فاعل الفعل يأتي، ولكنهم جعلوا الفعل متعدياً وليس لازماً، وقدروا محذوفاً يستطيعون من خلاله إبعاد شبهة التشبيه عن الله تعالى، فقالوا: إن المأتي به محذوف، والمعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته[2]. كما أنهم ذهبوا إلى أن حرف الجر «في» في قوله تعالى: ﴿**في ظلل**﴾ بمعنى الباء، والمعنى: إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام[3]، فيكون الجار والمجرور في محل نصب مفعولاً ثانياً ليأتيهم.

هذا وقد ذهب العكبري خلافاً للمعتزلة إلى أن ﴿**في ظلل**﴾ يجوز أن تكون ظرفاً، وأن تكون حالاً[4]. وعليه تكون الآية على ظاهرها. كما ذهب ابن كثير إلى أن الآية على ظاهرها، والمعنى على أن لفظ الجلالة فاعل الفعل يأتي، وتقدير الظرف يوم المطاف إلى القيامة لتحديد وقت المجيء[5]، والمعنى: يأتيهم الله في ظلل من الغمام يوم القيامة.

وكذلك قدروا فاعلاً مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**وجاء ربك والملك صفاً صفاً**﴾[6] والمعنى: وجاء أمر ربك أو متحملو أمر ربك للمحاسبة

---

(1) سورة النحل، الآية: 33.

(2) متشابه القرآن، 1/120 ـ 121، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 48، ومعاني القرآن ـ الأخفش، 1/183. والقرطبي، 3/25 ـ 26، والكشاف، 1/253، والنسفي، 1/105.

(3) القرطبي، 3/26.

(4) إملاء ما من به الرحمٰن، 1/90.

(5) ابن كثير تفسير القرآن العظيم، 1/440.

(6) الفجر، 22.

والفصل، حملاً على قول القائل: إذا جاء الشافعي فقد كفانا، والمعنى: إذا جاء كتاب الشافعي، أو إذا جاء الخليل في العروض انقطع الكلام، والمعنى: إذا جاء كلام الخليل في العروض، وحملا على قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾[1] والمعنى: اسأل أهل القرية[2]. كما جوزوا آن يكون لفظ الجلالة فاعلاً، ولكن الفعل متعلق بمحذوف جيء به في ذلك اليوم، والمعنى: جاء ربك بالآيات العظيمة، كقوله تعالى: ﴿**إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام**﴾ أي بظلل من الغمام، وقد حُذِفت الآيات لأن الله تعالى جعل مجيئها مجيئاً له تعالى تفخيماً لشأنها[3].

أما المخالفون للمعتزلة فقد جعلوا الآية على ظاهرها وعليه يكون لفظ الجلالة فاعلاً[4]، والفعل متعلق بجار ومجرور محذوفين في محل نصب مفعولاً لأجله المجيء، والمعنى: جاء ربك لفصل القضاء بين خلقه[5]. وقد أكد القرطبي على أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن المجيء في ذلك اليوم لزوال الشبه وكون المعارف ضرورية، كما تزول الشبه والشكوك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه[6].

وقوله تعالى: ﴿**ارجعي إلى ربك**﴾[7] مناف لنفي التشبيه، ولهذا لا بد من تقدير محذوف يصح الرجوع إليه، والمعنى: ارجعي إلى ما أعد الله لك من الثواب[8].

---

(1) سورة يوسف، الآية: 82.

(2) متشابه القرآن، 2/689، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 462 والقرطبي، 20/55 والكشاف، 4/751 والنسفي، 4/356.

(3) القرطبي، 20/55.

(4) الطبري، المجلد 12، ج 30/118.

(5) ابن كثير، 7/289.

(6) القرطبي، 20/55.

(7) سورة الفجر، الآية: 28.

(8) الفراء معاني القرآن، 3/263.

دور الزيادة والتقدير في تأويل الآيات التي تنسب الجوارح وأفعال البشر إلى الله تعالى:

لقد وردت مجموعة من الآيات التي تنسب إلى الله تعالى الجوارح، مثل العين والوجه، وقد تعلق بها مخالفو المعتزلة، فاحتجوا بها على كون الله تعالى جسماً له أعين ووجه. ولهذا، ونفيا للتشبيه عن الله تعالى، قام المعتزلة بتأويل هذه الآيات الكريمة حتى تؤيد ما يذهبون إليه، ويعودوا بها إلى مناصرة مذهبهم، ودحض حجة المخالفين لهم. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾[1] ففي هذه الآية ذهب المخالفون للمعتزلة إلى أن المضاف من حقه أن يكون غير المضاف إليه في حقيقة اللغة، وعلى ذلك يكون لله وجه، ولا يكون الوجه هو الله نفسه. وقد أنكر المعتزلة ذلك المعنى لأنه يقتضي أن لله تعالى وجهاً موجوداً في كل مكان، وهذا لا يصح أبداً، كما لا يصح القول بالتجسيم، لأن الله تعالى لو كان جسماً له وجه وأعضاء لا بد أن يوجد في جهة دون جهة، وهذا محال. وعليه ذهبوا إلى أن المضاف هو نفسه المضاف إليه، والمعنى: فأينما تولوا فثم الله. كما يقال: هذا وجه الطريق ووجه الرأي، والمعنى: هذا هو الطريق وهذا هو الرأي[2]. كما أنهم جوزوا أن يكون الوجه صلة، أي كلمة زائدة والمعنى: فثم الله[3]. وقد ذهب الزمخشري إلى أن الوجه في الآية ليس المقصود به الوجه المعروف، بل المقصود به الجهة التي أمر الله بها ورضيها في الصلاة. وعليه يكون المضاف غير المضاف إليه، فيقول: «وأنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس، فقد جعلت لكم الأرض مسجداً، فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها، وافعلوا التولية فيها، فإن التولية ممكنة في كل مكان، لا يختص إسكانها في مسجد

---

(1) سورة البقرة، الآية: 115.

(2) متشابه القرآن، 1/105 تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 33، والقرطبي، 2/83 ـ 84.

(3) القرطبي، 2/84.

دون مسجد، ولا في مكان دون مكان»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[2] قالوا إن المضاف هو المضاف إليه، لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء، والعرب تقول هذا وجه الرأي ووجه الأمر ووجه الطريق، وعندما يكون الكلام لا بعض له فالمراد به ذاته، وعليه يكون المعنى في الآية ويبقى ربك[3]. وقد ذهب الزمخشري إلى أن ذو في قوله تعالى: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾ صفة الوجه على اعتبار أن الوجه هو ذات الله، واستدل بقراءة عبد الله للآية بقوله ﴿ذي الجلال والإكرام﴾ على أن ذي صفة لربك، واستغل تلك الصفة في نفي التشبيه، قائلاً إن المعنى: الذي يجله الموحدون عن التشبيه بخلقه وعن أفعالهم[4]. وقد ذهب المخالفون إلى أن الآية على ظاهرها والوجه فاعل للفعل يبقى[5].

وقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[6] المعنى فيه: كل شيء هالك إلا هو أو إلا إياه. على اعتبار أن المضاف هو المضاف إليه. لأن ثبوت الوجه يعني أن لله جسماً، وأن ثبوت ذلك لله تعالى، يعني أن سائر جسمه تعالى يفني ولا يبقى إلا وجهه. وهذا لا يعتقده مسلم[7]. وقد روى القرطبي عن أبي عبيدة أنه قال: إن المعنى: إلا جاهه، كما تقول: لفلان وجه في الناس، أي جاه.

---

(1) الكشاف، 1/180 وينظر النسفي، 1/70.

(2) سورة الرحمٰن، الآية: 26 ـ 27.

(3) متشابه القرآن، 2/637 ـ 638 والكشاف، 4/446 والنسفي 4/209، والقرطبي، 17/165.

(4) الكشاف، 4/446 ـ 447 وينظر تفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد 11، ج 27/88 وابن كثير، 6/490.

(5) الطبري، المجلد 11، 27/78.

(6) القصص، 88.

(7) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 312 والكشاف، 3/437 والنسفي، 3/249 والقرطبي، 13/322 ورسائل العدل والتوحيد، 1/218.

وقد روي عن الزجاج السني أنه قال: إن وجهه منصوب على الاستثناء، ولو كان في غير القرآن كان إلا وجهه بالرفع، والمعنى كل شيء غير وجهه هالك، واستشهد على ذلك بقول الشاعر:

وَكُــلُّ أَخٍ مُفَــارِقُــهُ أَخُــوهُ   لَعَمْــرَ أَبِيــكَ إلاَّ الْفَــرْقَــدَانِ

والمعنى: كل أخ غير (الفرقدين) مفارقة أخوه[1]، وكأنه يرى أن الآية على ظاهرها.

وقوله تعالى: ﴿لتصنع على عيني﴾[2] إذ لا يجوز أن يكون لله عين وهو منزه عن الحواس والتجسيم. ولهذا كان لا بد من تأويل العين بما يوافق كل ذلك. فقالوا: إن معنى العين العلم، والمعنى: لتقع الصنعة على علمي[3]. وعليه يكون الجار والمجرور في محل نصب حالا من نائب الفاعل في ظاهر الآية، ومن الفاعل في التأويل الذي ذهبوا إليه. وقد ذهب المخالفون إلى أن الآية على ظاهرها، والمعنى: على مرأى مني، وإن ذلك بعيني[4]، أي لتصنع مرئياً أو منظوراً منا.

وقد ذكر القرطبي أنه قد قيل إن: «اللام متعلقة بما بعدها من قوله «إذ تمشي أختك» على التقديم والتأخير فـ«إذ» ظرف «لتصنع» وقيل: الواو في «ولتصنع» زائدة[5].

وقوله تعالى: ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحيناً﴾[6] وقوله تعالى: ﴿تجري بأعيننا﴾[7] إذ ذهب المخالفون للمعتزلة إلى أن الآيتين على ظاهرهما، والمعنى:

---

(1) القرطبي، 13/322.
(2) سورة طه، الآية: 39.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص 227.
(4) القرطبي، 11/196 ـ197 وإملاء ما من به الرحمٰن، 2/121.
(5) القرطبي، 11/197.
(6) سورة هود، الآية: 37.
(7) سورة القمر، الآية: 14.

بمرأى منا وحيث نراك[1] على الظاهر. ولهذا نجد المعتزلة يرفضون ذلك بشدة. يقول القاضي عبد الجبار: «إن ظاهره يقتضي أنه أمره أن يصنع الفلك بأعينه، ولا يقول أحد من المجسمة إن الفاعل منا يفعل بعينه تعالى، أو بأعينه، وإنما يفعل بقدرة، وبحسب آلاته وعلومه. وبعد، فإنه يقتضي أن لله أعيناً، وليس ذلك مذهب القوم، لأنهم يقولون: إن له عيناً واحدة، ومنهم من يثبت له عينين، وهذا يقتضي أن له أعيناً، من غير أن يوقف على عدده، لأن لفظة الجمع لا تخصص، وهذا بخلاف دين المسلمين، فلا بد ضرورة للقوم من الرجوع إلى أن يتأوّلوا الآية، ويعترفوا بأن الظاهر لا يدل ولا يشهد بصحة قولهم...»[2]

وعليه فإن المعنى في الآية: اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة. أو: اصنع الفلك مستعيناً بالملك وما حمله من الوحي في تعريفك كيف تصنعه، فيسمي الملك أعيناً له، من حيث كان يبلغ ويبين. كما ذهبوا إلى أن بأعيننا» في موضع الحال، بمعنى: اصنعها محفوظاً، وحقيقته: متلبساً بأعيننا، كأن لله معه أعيناً تكلؤه أن يزيغ في صنعته عن الصواب، وأن لا يحول بينه وبين عمله أحد من أعدائه»[3] كما ذهبوا إلى أن المعنى: «إنها تجري ونحن بحالها عالمون، فكنى بالأعين عن علمه بأحوالها، كما يقال: هذا بمرأى من فلان ومسمع، ويقال: لفلان عين، إذ تحسس الخبر ليعرف، ويقال: لا تفعل ذلك إلا بعلمي...»[4]

وعليه يكون الجار والمجرور في الآيتين في محل نصب حالاً من الضمير الفاعل، ففي الأولى المعنى: اصنعها محفوظاً، وفي الثانية: تجري محفوظة بنا[5].

وقوله تعالى: ﴿أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله﴾[6]

---

(1) القرطبي، 9/30 و17/133.

(2) متشابه القرآن، 3801:

(3) السابق، 1/380 ـ 381.

(4) رسائل العدل والتوحيد، 1/218.

(5) الكشاف، 2/392 والنسفي، 2/187 و4/203، وإملاء ما من به الرحمن، 1/38 و249.

(6) سورة الزمر، الآية: 56.

إذ الظاهر من كلام الزمخشري أن ﴿جنب﴾ في قوله ﴿جنب الله﴾ زائد، ولا فائدة في ذكره إلا ما يعطي من حسن الكناية وبلاغتها، والمعنى: على ما فرطت في طاعة الله أو في ذات الله أو عبادة الله، والدليل أنها في قراءة عبد الله وحفصة: في ذكر الله[1]. وقد روى عن الفراء أنه يرى أن الجنب يعني القرب والجوار، فيقال: فلان يعيش في جنب فلان أي في جواره. والمعنى في الآية على تقدير مجرور محذوف يتعلق بالفعل فرطت، والمعنى: على ما فرطت في طلب جواره وقربه وهو الجنة[2]. كما ذهبوا إلى أن المضاف هو المضاف إليه، والمراد به الذات، والمعنى: على ما فرطت في ذات الله[3].

وفي إطار نفي الجسمية عن الله تعالى، وإثبات أنه ليس جسماً وإنما هو قادر لذاته، أول المعتزلة قوله تعالىٰ ﴿الله الذي رفع السمٰوات بغير عمد ترونها. .﴾[4] ذاهبين إلى أن الله تعالى رفع السموات بدون عمد، لأنه لو رفعها بعمد، لوجب أن يكون ثقيلاً، ويحتاج إلى عمد أخر، ويؤدي ذلك إلى ما لا نهاية له، ولأن رفع الثقيل بعمد يصح من كل قادر، ولذا يجب أن يكون رفعها من غير عمد. ولإثبات هذا ذهب القاضي إلى أن جملة ﴿ترونها﴾ حال من السماء، والمعنى: الله الذي رفع السموات بغير عمد في حال رؤيتها. أي أن الضمير في ترونها يعود على السماء، لأن جعلها صفة للعمد يثبت أن الله تعالى رفعها بعمد غير مرئية، وهذا يخالف ما يذهب إليه من أن الله ليس جسماً[5]. هذا ونجد الزمخشري يجوز الوجهين حيث رأى أن ﴿ترونها﴾ كلام مستأنف استشهاد برؤيتهم لها كذلك، أو هو صفة لعمد. ويؤيد هذا الوجه بقراءة أُبي: ترونه[6].

---

(1) الكشاف، 4/137 ـ 138 وينظر النسفي، 4/63.

(2) القرطبي، 15/271.

(3) متشابه القرآن، 2/597.

(4) سورة الرعد، الآية: 2.

(5) متشابه القرآن، 2/403. وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 199.

(6) الكشاف، 2/512 وينظر النسفي، 2/241 وإملاء ما من به الرحمٰن، 2/60.

وقد أيد ابن كثير ما ذهب إليه القاضي من أن الأرض مرفوعة بغير عمد. وعليه رأى أن ﴿ترونها﴾ تأكيد لنفي ذلك، والمعنى: هي مرفوعة بغير عمد كما ترونها، وهذا هو الأكمل في القدرة[1].

رفض المعتزلة أن يكون الله تعالى قد كلم موسى عليه السلام. كما يرفضون أن يكلم أحداً من خلقه. لأن الله تعالى ليس كالبشر، ولا يمكن أن يتصف بأي صفة من صفاتهم. ولهذا رفضوا أن يكون الله في قوله تعالى: ﴿كلم الله موسى تكليماً﴾[2] مكلماً موسى. وكان لا بد لهم من أن ينهوا هذه المشكلة. فاقترحوا قراءة توافق مذهبهم، فقالوا: إن الله هو المُكلَّم وليس المكلِّم، وموسى هو فاعل الكلام وليس الله تعالى. وعليه فإن القراءة الصحيحة في الآية هي: ﴿كلم الله موسى تكليمها﴾ وقد استشهد ابن جني على صحتها بقوله عز وجل، حكاية عن موسى ﴿رب أرني أنظر إليك﴾[3] التي فيها يخاطب موسى الله تعالى، وبهذا تكون هذه القراءة صحيحة، تؤيد ما يذهب إليه المعتزلة كما يفهم من كلام ابن جني[4].

وقد عد ابن كثير هذه القراءة تحريفاً للفظ القرآن ومعناه، راوياً إنكار بعض المشايخ لها، ومستشهداً بقوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾[5] معتبراً القراءة برفع لفظ الجلالة لا تقبل التحريف ولا التأويل[6]. كما أيدت القراءة بالرفع بقوله ﴿تكليماً﴾، الذي هو مصدر مؤكد يدل على بطلان قول من قال: إن الله خلق لنفسه كلاماً في شجرة سمعه موسى. والمصدر يدل على أن الكلام هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلماً. وقد روي عن

---

(1) ابن كثير تفسير القرآن العظيم، 4/65.
(2) سورة النساء، الآية: 164.
(3) سورة الأعراف، الآية: 143.
(4) ابن كثير، 2/455 والمحتسب ، 1/204.
(5) سورة الأعراف، الآية: 143.
(6) ابن كثير، 2/455.

النحاس قوله إن النحويين أجمعوا على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً، وعليه فإن الكلام حقيقي[1].

ونفيا للتشبيه أول المعتزلة قراءة رفع التاء في قوله تعالى: ﴿**بل عُجبت ويسخرون**﴾[2] لأن الله تعالى لا يجوز عليه العجب، الذي هو من صفات البشر. ولهذا قدروا الفعل ﴿**قل**﴾ محذوفاً ليصح المعنى الذي يذهبون إليه، والمعنى: قل يا محمد: بل عجبت ويسخرون، وبذلك يكون الضمير المتكلم عائداً على الرسول ﷺ.

بالإضافة إلى ذلك رأوا تضمين عجب معنى الاستعظام، أو أن ذلك العجب على سبيل التخيل والفرض. كما رأوا تضمينه معنى جازى، والمعنى: بل جازيتهم ويسخرون، ومعنى عظم فعلهم عندي، ومعنى أنكر، والمعنى: بل أنكرت ويسخرون[3]. أما قراءة نصب التاء في عجبت فلا مشكلة فيها، إذ أن المعنى فيها على خطاب الرسول ﷺ بدون تأويل.

وكما نفوا عنه العجب نفوا أن يكون شاكاً، لأن الشك من صفات البشر. ولهذا أولوا قوله تعالى: ﴿**وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون**﴾[4] ذاهبين إلى أن معنى «أو» الواو أو بل، والمعنى: ويزيدون أو بل يزيدون. وكأنهم يميلون إلى قراءة جعفر بن محمد «ويزيدون» بدون همزة كما أنهم قدروا محذوفاً يتعلق به الفعل يزيدون، والمعنى: أو يزيدون في مرأى الناظر، أي إذا رآها الناظر، قال: هي مائة ألف أو أكثر. وعليه «أو» على وجهها، والشك من الرائي وليس من الله تعالى، كأنه قيل: وأرسلناه إلى جم غفير

---

(1) القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ص 18 وإملاء ما من به الرحمٰن، 1/203.
(2) سورة الصافات، الآية: 12.
(3) تنزيه القرآن، ص 353 والكشاف، 4/37 ـ 38 والقرطبي الجامع لأحكام القرآن، 15/70 ـ 71. وتفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري المجلد العاشر، ج 23/48 ـ 49، وإملاء مامن به الرحمٰن، 2/205.
(4) سورة الصافات، الآية: 147.

مقول فيهم أنهم مائة ألف أو يزيدون[1].

كما نقل عن الأخفش في تأويل هذه الآية تقدير الفعل كانوا بعد أو، وتعليق الفعل يزيدون بالظرف عند المضاف إلى ضمير المخاطب، والمعنى: إلى مائة ألف أو كانوا يزيدون عندكم[2]. بالإضافة إلى ما نقل عنه من أنه يرى أن أو بمعنى بل[3].

ونقل عن بعض المفسرين قولهم إن أو بمعنى الواو، والمعنى على تقدير فعل محذوف دل عليه الفعل أرسلناه، والمعنى: وأرسلناه إلى مائة ألف، وأرسلناه إلى قوم يزيدون في الإيهام[4]. وعليه تصبح جملة يزيدون في محل جر صفة لقوم.

وقد ذهب ابن جني عند تأويله لقراءة جعفر بن محمد «ويزيدون» بدون الهمز إلى أن جملة يزيدون في محل رفع خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: وهم يزيدون على المائة. والواو لعطف جملة على جملة، كما أنه جعل جملة يزيدون في قراءة الهمزة كذلك، والمعنى: أو هم يزيدون. وقد رأى أن قوله: مائة ألف مجرور لفظاً، مرفوع محلاً، على أنه خبر لمبتدأ محذوف، وقدر مجروراً محذوفاً، والمعنى: وأرسلناه إلى جمع لو رأيتموهم لقلتم أنتم هؤلاء مائة ألف، وهم أيضاً يزيدون. وقد روي هذا عن المبرد إلا أنه بدل جمع قال جماعة، وبعد أو قال أكثر، ولم يقل وهم يزيدون[5]. على اعتبار أن جملة هؤلاء وما عطف عليها في محل نصب مقول قول الفعل قلتم.

وقد رفض ابن قتيبة أن تكون «أو» بمعنى «بل» في هذه الآية وفي قوله

---

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 355، والكشاف، 4/62، والفراء معاني القرآن، 2/393 والنسفي، 4/29 والنيسابوري بهامش الطبري، المجلد 10، ج 23/75.

(2) تفسير الطبري، المجلد العاشر، ج 23/67.

(3) النسفي، 4/29.

(4) النيسابوري، المجلد 15، 23/75 ـ 76.

(5) المحتسب، 22/62 ـ 227. والقرطبي، 15/132.

تعالى: ﴿وما أمر الساعة إلا كلمح بالبصر أو هو أقرب﴾[1] وقوله: ﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾[2] وذهب إلى أنها بمعنى الواو، واستشهد على ذلك بقول الشاعر:

قَرَى عَنْكُمَا شَهْرَيْنِ أَوْ نِصْفَ ثَالِثٍ   إِلَى ذَاكُمَا قَدْ غَيَّبَتْنِي غِيَابِيَا

والمعنى: قري شهرين ونصفا، ولا يجوز أن يكون أراد: قرى شهرين بل نصف ثالث[3]. في حين ذهب ابن جني إلى أن «أو» في البيت على وجهها، وأن المعنى: فالبثا شهرين أو شهرين ونصف ثالث، لأن قوله أو نصف ثالث لا يكون ثالثاً حتى يتقدمه شهران[4]. وقد روي عن النحاس أنه قال إن البصريين رفضوا أن تكون أو بمعنى بل وبمعنى الواو، لأن بل للإضراب عن الأول، والإيجاب لما بعده، وتعالى الله عزّ وجلّ عن ذلك. أو خروج من شيء إلى شيء وليس هذا موضع ذلك. والواو معناه بخلاف معنى «أو» ولو كانت «أو» بمعنى الواو لبطلت المعاني. وقد روي عن الأخفش والزجاج تقدير جار ومجرور محذوفين يتعلق بهما يزيدون، والمعنى: أو يزيدون في تقديركم[5].

فالأخفش كما رأينا يميل إلى مذهب المعتزلة مع تعلقه ببعض آراء المرجئة، أما الزجاج فهو يدين بمذهب أهل السنة، كما صرحت بذلك المراجع التي ترجمت له. وبهذا يمكن أن نقول إن أهل السنة والمعتزلة يشتركان في نفي الشك عن الله تعالى. ولكن الحدة التي تظهر في إصرار المعتزلة على نفي التشبيه عن الله تعالى، جعلت آراءهم تأخذ شكل التطرف أكثر من آراء أهل السنة، الذين لا يدخلون مثل هذه الآراء في باب التوحيد.

---

(1) سورة النحل، الآية: 77.
(2) سورة النجم، الآية: 9.
(3) تأويل مشكل القرآن، ص 414 ـ 415.
(4) المحتسب، 2/227.
(5) تفسير القرطبي، 15/132.

2 ـ العدل والمعنى النحوي عند المعتزلة

العدل في اصطلاح المتكلمين «المراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه...»[1] والمقصود بكون أفعاله حسنة وعدم فعله للقبيح، هو حسن ذلك وقبحه من جهة الحكمة والعقل، لا من جهة المرأى والمنظر. لأنه قد يكون هناك صور قبيحة مخلوقة لله تعالى، وهي حسنة من جهة الحكمة والعقل[2].

أما علوم العدل فإنها العلم بأن «أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف... فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلا بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلق بالدين والتكليف. ولا بد من هذا التقييد، لأنه تعالى يعاقب العصاة، ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة. فلا يكون الله تعالى، والحال هذه، أحسن نظراً منهم لأنفسهم. وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب، وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جمع ما اكتسبه من الأجر. ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه. فلا بد من التقييد الذي ذكرناه... ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 132 والملل والنحل، ص 45 ورسائل العدل والتوحيد، 1/232.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص 132.

الله تعالى أو من جهة غيره، ودخوله في العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم، فلولا أنها من فعله، وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحاً»[1].

وهنا نود أن نتكلم عن بعض المباحث التي وضعها المعتزلة تحت أصل العدل وأشبعوها بحثاً وشرحاً وتعليقاً، لإثباتها والتدليل على صحتها. وسنكتفي بإيراد الآيات القرآنية التي كان للمعنى النحوي أثر كبير في جعلها تساند مايذهبون إليه، أو بعبارة أخرى التي طوعوا المعنى النحوي فيها ليوافق ما يذهبون إليه إثباتاً للعدل كما تصوروه.

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 133 ـ 134.

التأويل والتقدير في إثبات خلق القرآن

يتصل بالعدل عند المعتزلة القول بخلق القرآن وحدوث كلام الله تعالى[1]. ولهذا نجد القاضي عبد الجبار يرد على من يجعل هذا المبحث متصلاً بأصل التوحيد، ذاهباً إلى القرآن كلام الله تعالى، والكلام من صفات ذاته عز وجل، وهذا غير صحيح عنده، فيقول: «وبعد، فإن أحداً ممن يعقل هذا الخلاف، لا يقول في القرآن الذي يتلى ويسمع، إنه من صفات ذاته تعالى، وإن من يثبت ما يخالف هذا الكلام فيزعم أنه من صفات الذات. . .

. . لأن صفات الذات لا يصح أن تدل إلا بعد أن يعرف الموصوف، ويعلم كيف يستحق هذه الصفات. فلا بد على هذا القول ـ لو سلم ـ من تقدم معرفة الله تعالى، وإبطال القول بأنه يوصل إلى معرفة الله عز وجل بالقرآن. . .»[2].

وقد أكد المعتزلة على القول بخلق القرآن، وجعله من مباحث العدل. وأكثروا الجدل في ذلك مخالفين أهل السنة، الذي ذهبوا إلى أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، لا يقولون بأنه مخلوق أو غير مخلوق، في حين ذهب بعضهم إلى أنه أزلي قديم، عادين القول بخلقه بدعة[3].

---

(1) الملل والنحل، ص 45 والفرق بين الفرق، ص 114 وشرح الأصول الخمسة، ص 528. والتبصير في الدين، ص 61.

(2) متشابه القرآن، 1/10 ـ 12.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص 527، وأمين أحمد ـ ضحى الإسلام ـ ج 3 ـ ط 6 ـ مكتبة النهضة المصري ـ القاهرة ـ 1956 م ص 39.

ولهذا أكد القاضي على أهمية ذلك القول، واتصاله بمبحث العدل عندما قال: «ووجه اتصاله بباب العدل، هو أن القرآن فعل من أفعال الله، يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن. وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز. وأيضاً فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالاً شديداً، فإنه من إحدى نعم الله، بل من أعظم النعم، فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام»[1].

وقد قام المعتزلة بتأويل مجموعة من الآيات القرآنية لتوكيد ما ذهبوا إليه من خلق القرآن الكريم. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة**﴾[2] حيث استدلوا بكون «إذ» ظرف زمان ماض على أن القول الواقع في هذا الزمن مختصاً بالزمان الماضي، والمختص بزمان معين محدث أي مخلوق[3].

وقوله تعالى: ﴿**تنزيل من رب العالمين**﴾[4] ذاهبين إلى أن وصف القرآن بأنه منزل يقتضي كونه مخلوقاً، لأن القديم لا يوصف بأنه منزل[5]. وأكدوا ذلك بأن قالوا إن الجار والمجرور ﴿**من رب العالمين**﴾ فاعل المصدر ﴿**تنزيل**﴾، وبما أنه منزل من رب العالمين، فهو حادث أي مخلوق. وتعليقاً على هذه الآية يقول الزمخشري: ﴿**تنزيل**﴾: منزل من رب العالمين، أو وصف بالمصدر، لأنه نزل نجوماً من بين سائر كتب الله تعالى، فكأنه في نفسه تنزيل، ولذلك جرى مجرى بعض أسمائه...»[6] ويقول عند تفسير آية الحاقة ﴿**تنزيل**﴾ هو تنزيل، بياناً لأنه قول رسول نزل عليه ﴿**من رب العالمين**﴾ وقرأ

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 527.

(2) سورة البقرة، الآية: 30.

(3) ضحى الإسلام، 3/35.

(4) الواقعة، 80 والحاقة، 43.

(5) متشابه القرآن، 1/389 و 2/494.

(6) الكشاف، 4/469.

أبو السمال: تنزيلاً، أي نزل تنزيلا..»[1] وتوكيداً على ذلك المعنى ذكر القرطبي في تأويل هذه الآية ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ أي منزل، كقولهم: ضرب الأمير ونسج اليمن، وقيل ﴿تنزيل﴾ صفة لقوله تعالى: ﴿إنه لقرآن كريم﴾ وقيل: هو تنزيل[2]. ولكنه بالتأكيد لا يذهب إلى أن ذلك إثبات لخلق القرآن الكريم، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، الذين استغلوا المعنى النحوي لإثبات ذلك وتوكيده.

وقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾[3] حيث ذهبوا إلى أن قوله قرآنا وعربيا حالان من الهاء في أنزلناه. وهذا يدل على خلق القرآن. ذلك لأن قوله ﴿قرآنا﴾ يعني مجتمعاً أو مجموعاً، وهذا الوصف لا يصح إلا على الأفعال التي تجتمع مرة، وتفترق أخرى. وقوله عربياً يعني أنه حدث بعد مواضعة العرب على اللغة العربية، وهذا يدل على حدوثه. والمعنى: أنزلنا القرآن في حال كونه قرآناً أي مجتمعاً وعربياً[4].

وقد ذهب العكبري إلى أن في قوله قرآنا وجهين: أحدهما: أنه توطئة للحال التي هي ﴿عربياً﴾. والثاني: أنه حال، وهو مصدر في موضع المفعول، أي مجموعاً أو مجتمعاً، وعربي صفة له على رأي من يصف الصفة، أو حال من الضمير الذي في المصدر على رأي من قال: يحتمل الضمير إذا وقع موقع ما يحتمل الضمير»[5]. ويقول القرطبي: «يجوز أن يكون المعنى: إنا أنزلنا القرآن عربياً، نصب «قرآنا» على الحال، أي مجموعاً، و«عربياً» نعت لقوله

---

(1) الكشاف، 4/606.
(2) القرطبي، 17/227.
(3) سورة يوسف، الآية: 2.
(4) الكشاف، 2/440 و4/184 و236 ومتشابه القرآن، 1/389 و2/494 وتفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد السابع، ج 12/97 وتفسير النسفي، 2/210.
(5) إملاء ما من به الرحمٰن، 2/48.

«قرآنا» ويجوز أن يكون توطئة للحال، كما تقول: مررت بزيد رجلاً صالحاً، و«عربياً» على الحال، أي يقرأ بلغتكم يا معشر العرب. . . »[1].

وقوله تعالى: ﴿**بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ**﴾[2] حيث ذهبوا إلى أن القرآن خلق قبل إنزاله على النبي ﷺ، وحفظ في اللوح. وعليه يكون قوله ﴿**في لوح محفوظ**﴾ متعلق بمحذوف. والمعنى: بل هو قرآن مجيد، كائن أو مستقر في لوح محفوظ. وقد ساعدهم على ذلك قراءة من قرأ «**محفوظ**» بالرفع، على أنه صفة للقرآن، والتقدير: بل هو قرآن مجيد محفوظ في لوح[3].

وقوله تعالى: ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾[4] وقد ذهبوا عند تفسير هذه الآية إلى استغلال كون «**أن**» إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وهذا يدل على حدوث القرآن، وكذلك استغلوا كون «**إذا**» إذا دخلت على الماضي أفادت الاستقبال. وعليه يكون لفظ «**كن**» حادثاً أي متجدداً. لأن الله تعالى ذكر عقب «**كن**» قوله «**فيكون**» أي المكون، وما يأتي بعده المحدث المتجدد لا يجوز إلا أن يكون حادثاً مخلوقاً[5].

وقد ذهب المعتزلة إلى أن المقسم به في قوله تعالى: ﴿**والذاريات ذرواً**﴾[6] وقوله: ﴿**والطور وكتاب مسطور**﴾[7] وقوله: ﴿**والضحى**﴾[8] وقوله: ﴿**والتين والزيتون**﴾[9] على تقدير لفظ الرب محذوفاً، والمعنى: ورب الذاريات

---

(1) القرطبي، 9/118 ـ 119.
(2) البروج، 21 ـ 22.
(3) الكشاف، 4/733 وينظر متشابه القرآن، 2/685 والنسفي، 4/345 وينظر القرطبي، 19/297، ومعاني القرآن ـ الأخفش، 2/576، ومعاني القرآن ـ الفراء، 3/254.
(4) سورة يس، الآية: 82.
(5) شرح الأصول الخمسة، ص 561.
(6) سورة الذاريات، الآية: 1.
(7) سورة الطور، الآية: 1 ـ2.
(8) سورة الضحى، الآية: 1.
(9) سورة التين، الآية: 1.

ورب الطور ورب الضحى ورب التين والزيتون. استناداً إلى أن الرسول ﷺ كان يقول: من كان حالفاً فليحلف بالله، وهذا يدل على أن القرآن من جملة أفعاله تعالى، وأن الله ربه ومن كان مربوباً فهو مخلوق». ومعنى رب الذاريات أنه المالك، ولا يجوز أن يملك إلا ما يفعله ويقدر عليه، فجميع ما أقسم الله تعالى به في أوائل السور، يجب أن يحمل على هذا الوجه. لكن مع ذلك فيه فائدة وهي تعريف العباد إنعامه بما ذكر. . .»[1].

وقوله تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث**﴾[2] حيث ذهبوا عند تفسير هذه الآية إلى أن قوله: ﴿**محدث**﴾ في محل جر صفة لذكر على اللفظ. وهذا قول قول صريح في إثبات خلق القرإن الكريم. أما قراءة ابن أبي عبلة برفع محدث، فإن المعتزلة، إصراراً منهم على الاستدلال بالآية على خلق القرآن، فقد ذهبوا إلى أنها صفة لذكر على المحل، لأن قوله «ذكر» مرفوع محلاً، مجرور لفظاً لأنه فاعل للفعل يأتي[3]. وقد رفض المعتزلة أن يكون الوصف بالحدوث راجعاً إلى قوله **ما يأتيهم**» لا إلى الذكر[4]، إصراراً منهم على القول بخلق القرآن وحدوثه، واستدلالاً بهذه الآية على ذلك.

وقد رفض المخالفون للمعتزلة، الرافضون لخلق القرآن، أن يكون المحدث صفة للذكر. وقالوا إن القرآن قديم، ولكن المحدث هو إتيانه. ولهذا قدروا محذوفاً يناسب ما ذهبوا إليه، والمعنى: ما يأتيهم من ذكر «من ربهم محدث في التنزيل إتيانه، مبتدأة تلاوته. .»[5] وفي هذا المعنى يقول الطبري: «ما يحدث الله من تنزيل شيء من هذا القرآن للناس ويذكرهم به ويعظهم

---

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 401.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 2.
(3) الكشاف، 3/101 ومتشابه القرآن، 2/496، وتفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد التاسع، ج 17/2.
(4) متشابه القرآن 2/496.
(5) النسفي، 3/71.

إلا استمعوه وهم يلعبون لاهية قلوبهم. . . »[1].

وتوكيداً على ذلك يقول القرطبي: «محدث نعت لـ «ذكر» وأجاز الكسائي والفراء «محدثاً» بمعنى ما يأتيهم محدثاً، نصب على الحال، وأجاز الفراء أيضاً رفع محدث على النعت للذكر، لأنك لو حذفت «من» رفعت ذكرا، أي ما يأتيهم ذكر من ربهم محدث، يريد في النزول وتلاوة جبريل على النبي ﷺ، فإنه كان سورة بعد سورة، وآية بعد آية، كما كان ينزله الله تعالى عليه في وقت بعد وقت، لا أن القرآن مخلوق. وقيل: الذكر ما يذكرهم به النبي ﷺ ويعظهم به. . »[2] وإذا عرفنا أن الفراء معتزلي يقول بالعدل، فلا شك أنه ذهب، والله أعلم، إلى أن الموصوف بكونه محدثاً القرآن، وليس الإتيان كما ذهب إلى ذلك القرطبي.

قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[3] حيث ذهبوا إلى تقدير لفظ القرآن محذوفاً على أنه مفعول به للفعل خلق المتعدي، الذي لم يُذكر له مفعول في الآية، والمعنى: اقرأ باسم ربك الذي خلق القرآن. وتوكيداً على هذا يقول القاضي عبد الجبار، عند تفسير هذه الآية «وقوله تعالى. . . أحد ما استدل به العلماء على أن القرآن مخلوق. لأنه تعالى ذكر اسم ربه، ثم وصفه بأنه خلق، فيترجح أن يكون هذا الوصف راجعاً إليه، وإن جاز أن يرجع إلى غيره»[4]. ويقول أيضاً: «لأن الذي خلق يجب أن يكون راجعاً إلى ما تقدم وهو الاسم المقروء»[5] والاسم المقروء هو القرآن الكريم. وقد أكد ذلك القرطبي عند تفسيره للآية محل الاستدلال، عندما ذكر أن الباء في قوله «باسم ربك» في محل النصب على الحال، والمعنى: اقرأ ما أنزل إليك من القرآن مفتتحاً باسم ربك.

(1) تفسير الطبري، المجلد التاسع، 17/2.
(2) القرطبي، 11/267 وينظر إملاء مامن به الرحمٰن، 2/130.
(3) سورة العلق، الآية: 1.
(4) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 470.
(5) متشابه القرآن، 2/696.

كما ذكر أنه يحتمل أن تكون الباء بمعنى على، والمعنى: اقرأ على اسم ربك، كقولهم: فعل كذا باسم الله وعلى اسم الله، وعليه فالمقروء محذوف، أي اقرأ القرآن وافتتحه باسم الله. وقيل إن اسم ربك هو القرآن، والمعنى: اقرأ اسم ربك، والباء زائدة، كزيادتها في قوله تعالى: ﴿تنبت بالدهن﴾ والمعنى: تنبت الدهن، وفي قول الشاعر:

سودُ المَحَاجِرِ لاَ يَقْرَأْنَ بِالسُّورِ

والمعنى: لا يقرأن السور[1].

كما استدل المعتزلة على خلق القرآن، ونفي كون الله تعالى متكلماً لذاته، بصيغة الأفعال الماضية من مثل قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾[2] وقوله تعالى: ﴿أهلك عادا﴾[3] لأن الله تعالى لو كان متكلماً لذاته، ولو كان القرآن قديماً، لوجب أن يكون الله تعالى قائلاً فيما لم يزل «إنا أرسلنا و«أهلك عادا»، وهو لم يكن قد أرسل بعد، ولم يكن قد أهلك بعد. وقد رفضوا قول المخالفين لهم بأن المراد بقوله أرسلنا وأهلك: سنرسل وسنهلك، على طريقة أهل اللغة الذين يذكرون الفعل الماضي ويريدون به الاستقبال، وكقوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾[4] وتوكيداً على ذلك يقول القاضي: «وجوابنا عن ذلك أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران في صفات الأفعال، فأما في صفات الذات فلا. وعندكم أن كونه متكلماً من صفات الذات، فكيف يصير كونه مخبراً عما مضى، كونه مخبراً عما يستقبل بالإرادة. وبعد، فلو كان المراد بقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ أي سنرسل، لكان يجب أن لا تتغير فائدته الآن، حتى يكون غرضه وأنه أرسل نوحاً وأهلك عادا، أنه سيرسله ويهلكهم، وذلك يقتضي كونه كاذباً، تعالى الله عن ذلك. فإن قيل: ألستم تقولون: إن

(1) القرطبي، 20/119.
(2) سورة نوح، الآية: 1.
(3) سورة النجم، الآية: 50.
(4) سورة الأعراف، الآية: 44.

العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده متى وجد، فهلا جاز أن يكون الإخبار بأن الشيء سيكون، خبراً عن كونه إذا كان. وجوابنا: أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر. لأن الدلالة قد دلت على أن العلم بأن الشيء سيوجد، علم بوجوده متى وجد، وأن المعلوم يتغير لا العلم، ولم يقم مثل تلك الدلالة هاهنا، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضي، غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال، كما أن صيغة الخبر في الجملة مخالفة لصيغة الأمر، فافترقا»[1].

أفعال العباد

لقد اتفق المعتزلة إثباتاً للعدل الإلهي على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وعلى أنهم المسؤولون عنها، لأنهم هم الذين يحدثونها، ولا دخل لله تعالى فيها. وقد أكدوا على أن الإنسان مخير غير مجبر على عمل من الأعمال. وأن الله تعالى لا يشاء أي عمل من الأعمال التي يختارونها. ولهذا يستحقون على فعلهم الثواب والعقاب، اللذين لا يصحان إلا بكون الإنسان حراً في اختيار أفعاله. كما أنهم اتفقوا على أن الله تعالى لا يريد إلا الأصلح، ولا يجوز أن يضاف إليه فعل الشر والظلم، لأنه لو فعل ذلك كان ظالماً شريراً، وهذا لا يجوز وصف الله تعالى به. وقولهم هذا مخالف لقول أهل الأمة الذين قالوا: إن الله خالق كل شيء، وأنه لا خالق إلا الله تعالى.

واستدل على نفي نسبة الأفعال لله تعالى، بأن الأمر لو لم يكن كذلك لبطل التكليف. فلا يقال للإنسان افعل أو لا تفعل. ولما صح أن يعاقب على فعله واختياره. كما تبطل بعثة الأنبياء ودعوتهم إلى الأديان[2].

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 554.

(2) سورة الملل والنحل، الآية: 1/45 والفرق بين الفرق، ص 115 والتبصير في الدين، ص 61. وشرح الأصول الخمسة، ص 323 ـ 324 ـ 332 ـ 345 وضحى الإسلام، 3/45 وص 53 ـ 58.

ويعد العدل والتوحيد من أهم أصول المعتزلة. ولهذا كانوا يسمون بأصحاب العدل والتوحيد[1]. ويفخرون بأنهم كذلك. ولهذا فقد بذلوا كل جهدهم لإثبات أنهم فعلاً أهل لذلك، متسعينين بقوة الحجج العقلية التي يملكونها، بالإضافة إلى سبقهم في اللغة والنحو والبلاغة. فعمدوا إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تؤيد ما يذهبون إليه من إثبات العدل الإلهي، كما عمدوا إلى تأويل الآيات التي تخالف العدل بما يعود بها إلى إثباته والدليل عليه.

وقد استعانوا على إثبات العدل والتوحيد مجتمعين بتأويل قوله تعالى: **﴿شَهِد الله أنه لا إلٰه إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إلٰه إلا هو العزيز الحكيم إن الدين عند الله الإسلام﴾**[2] حيث ذهب الزمخشري إلى أن قائماً بالقسط حال مؤكدة، وجاز إفرادها دون المعطوفين لعدم الإلباس، كقوله تعالى: **﴿ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة﴾** حيث انتصب «نافلة» على أنه حال عن يعقوب. كما جوز أن يكون منصوباً على المدح، مع أنه نكرة، لمجيء ذلك في اللغة كما في قول الشاعر:

وَيَـأْوِي إِلَـى نُسْـوَةٍ عُطَّـلٍ وَشُعْثاً مَرَاضِيعَ مِثْلَ السَّعَالِي

وجوز أن يكون «قائماً» صفة لإلٰه، والمعنى: لا إلٰه قائماً بالقسط إلا هو، وذلك لأن العرب اتسعوا في الفصل بين الصفة والموصوف. وجوز أن يكون «قائماً» حالا من هو» في قوله تعالى: **﴿لا إلٰه إلاّ هو﴾** لأنه حال مؤكدة، والمؤكدة لا تستدعي أن يكون في الجملة التي هي زيادة في فائدتها عامل فيها، كقولك: أنا عبد الله شجاعاً، وهذا الوجه أوجه من انتصابها على أنها حال من فاعل شهد.

وكون «قائماً» حالا من هو، ومنصوباً على المدح وصفة لإله، يجعله

---

(1) الملل والنحل، 1/43.

(2) سورة آل عمران، الآيتان: 18 ـ 19.

داخلاً في حكم شهادة الله والملائكة وأولي العلم، والمعنى: شهد الله والملائكة وأولو العلم أنه لا إلٰه إلاّ هو، وأنه قائم بالقسط.

وأول الزمخشري قراءة عبد الله بن مسعود «**القائم بالقسط**» على أنها بدل من هو أو خبر مبتدأ محذوف بما يؤكد الوحدانية والعدل، والمعنى: لا إلٰه إلاّ هو القائم بالقسط، أي لا إلٰه إلاّ القائم بالقسط، أو كأنه قيل من هو؟ فقيل: هو القائم بالقسط.

كما أول قراءة الكسر والفتح في «**أنه لا إلٰه إلاّ هو**» وقوله: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ بما يؤيد الوحدانية والعدل، فذكر أنه قد قرىء بفتح «**أنه**» وكسر «**إن الدين**»، وعليه يكون الفعل شهد قد وقع على أنه الأولى في قوله «**أنه لا إلٰه إلاّ هو**» والمعنى: شهد الله على أنه أو بأنه، ويكون قوله «**إن الدين عند الله الإسلام**» جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى، لأن قوله: لا إلٰه إلاّ هو، توحيد، وقوله «**قائماً بالقسط**» تعديل. وعليه يكون قوله إن الدين عند الله الإسلام توكيد، فيكون الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين المقبول عند الله تعالى. ويؤكد ذلك بقراءة فتح همزتي إن، والمعنى: شهد الله أنه لا إلٰه إلا هو... أن الدين عند الله الإسلام، فتكون الثانية بدلاً من الأولى، والبدل والمبدل منه واحد، والمعنى: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام. وهذا توكيد على أن الدين عند الله هو العدل والتوحيد. كما أول قراءة كسر همزة «**إنه لا إلٰه إلاّ هو**» وفتح همزة «**إن الدين**» بأن تكون الفعل شهد واقعاً على قوله «**أن الدين عند الله الإسلام**» وما بينهما من قوله «**إنه لا إلٰه إلاّ هو**» اعتراض مؤكد، وهذا الاعتراض المؤكد توكيد على أن الدين عند الله هو العدل والتوحيد.

وبهذا نجد الزمخشري يستشهد بكل القراءات على أن الدين المقبول عند الله هو العدل والتوحيد. كما ذهب إلى أن أولي العلم المقصودين في الآية هم علماء العدل والتوحيد وهم المعتزلة. وكأنه مع تأويله لكل القراءات القرآنية وجعلها توكيداً للعدل والتوحيد، يؤكد على أن القراءة المقبولة عنده هي قراءة

«أنه لا إلٰه إلا هو» بالفتح وقراءة **«إن الدين عند الله الإسلام»** بالكسر، مستعيناً على تقويتها بقراءة عبد الله **«أن لا إلٰه إلاّ هو»** بالفتح، وقراءة أبي: **إن الدين عند الله الإسلام**، بالكسر، والمعنى: إن الدين، بالكسر، استئناف مؤكد للعدل والتوحيد السابقين في قوله: **«أن لا إلٰه إلا هو قائماً بالقسط»**.

وقد استغل تكرار قوله **«لا إلٰه إلاّ هو»** في الآية، على التدليل على العدل والتوحيد، ذاهباً إلى أن السبب في ذلك هو أن الله تعالى ذكره أولاً للدلالة على توحيده وقرنه بالعدل، ثم كرر الشهادة للتدليل على اختصاصه بالأمرين، وهما الواحدانية والعدل، والمعنى: لا إلٰه إلاّ هذا الموصوف بالصفتين[1].

وفي مقابل ذلك ذهب الطبري إلى أن القراءة المقبولة هي فتح همزة إن الأولى وكسر الثانية. والمعنى: وقوع الشهادة على الأولى، وكسر الثانية على الابتداء، رافضاً ما ذهب إليه بعضهم[2] من فتح همزتي الأولى والثانية، وعطف الثانية على الأولى بواو عطف محذوفة مرادة في الكلام، ذاهباً إلى أن ابن عباس قرأ ذلك بكسر الأولى على الاعتراض، وفتح الثانية على وقوع الشهادة عليها، وأن عبد الله بن مسعود قرأ ذلك بفتح أن الأولى وكسر أن الثانية، وعليه يكون القارىء بفتحهما قد جمع بين قراءتي ابن عباس وابن مسعود. وقد استند الطبري في رفضه هذه القراءة وتخطئتها على خروجها من قراءة أهل الإسلام. كما أن قراءة ابن مسعود وابن عباس لم تؤيدهما رواية صحيحة أو سقيمة. وقد أول الطبري قراءة فتح الهمزتين على النحو الآتي، فقال: إن الشهادة واقعة على **«أن الدين»** وعليه يجوز في أن الأولى أن تكون منصوبة على وجه الشرط، والمعنى: شهد الله بأنه أو لأنه واحد فتكون منصوبة على نزع الخافض، ويكون قوله **«بأنه»** أو **«لأنه»** مقدم في معنى التأخير، وكأن المعنى: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام، بأنه واحد أو لأنه واحد. وهذا الوجه ذكره الفراء أيضاً، وجوز أن

(1) الكشاف، 1/343 ـ 346.

(2) وهو الكسائي كما ذكر الفراء في معانيه.

تكون أن الثانية بدلاً من الأولى، لأن الإسلام تفسير المعنى الذي هو التوحيد، وهذا والله أعلم من تأثير النزعة المعتزلية التي يدين بها.

أما قراءة كسر همزة إن الأولى وفتح الثانية على تأويل الابتداء في الأولى، وعلى تقدير الفاء ووقوع الشهادة على الثانية، والمعنى: «شهد الله فإنه لا إلٰه إلاّ هو... أن الدين عند الله الإسلام» كقول القائل: أشهد، فإني محق، أنك مما تعاب به بريء. وهذا الوجه ذكره الفراء أيضاً. أما قوله «قائماً» فقد ذكر الطبري أن بعض نحويي البصرة، ويقصد الأخفش، يرى أنه حال من «هو» في قوله «لا إلٰه إلاّ هو»، وأن بعض نحويي الكوفة، ويقصد الفراء، يرى أنه حال من اسم الجلالة «الله»، والمعنى: شهد الله القائم بالقسط أنه لا إلٰه إلاّ هو. واستعان قراءة ابن مسعود لذلك، بقوله: «وأولو العلم القائم بالقسط»، ثم حذفت الألف واللام فصار نكرة، وهو نعت لمعرفة فنصب. وقد فضل الطبري أن يكون «قائماً» حالاً من لفظ الجلالة، لأن الملائكة وأولي العلم معطوفون عليه، ولهذا فالصحيح أن يكون «قائماً» حالاً منه[1].

وتوكيداً على العدل الإلهي، ورفضا لأن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى يؤكد القاضي على أن الرد على كل من ادعى ذلك: «وسألك عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق، فمعاذ الله من ذلك. وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاؤوا فعلوها، وإن كرهوا تركوها. فلو جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم، لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل فاعله. وبعد، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب. وأيضاً، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره،

---

(1) الطبري، المجلد الثالث، 3/140 والفراء معاني القرآن، 1/199 ـ 200 والأخفش معاني القرآن، 1/213، والقرطبي الجامع لأحكام القرآن، 4/42 ـ 43 والنسفي، 1/149، وابن كثير، 2/22.

للزم الرضا بها أجمع، وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر»[1].

وقد ذهب المخالفون لهم إلى أن الله تعالى يريد من العباد ما يختارونه، سواء كان اختيارهم خيراً أو شراً، وأن الإنسان محل لما يجريه الله على يديه[2].

وإثباتاً لما ذهبوا إليه قام المعتزلة بتأويل الآيات القرآنية التي ظاهرها ينافي ذلك. ومن الآيات التي تأولوها قوله تعالى: **﴿الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾**[3] حيث ذهبوا إلى أن الفعل «**يمدهم**» المنسوب لله تعالى متعلق بمحذوف، والمعنى: يمدهم في العمر، نعمة منه عليهم، لكي يستدركوا ما فاتهم، . وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم. وعليه يكون «**المد**» المضاف لله تعالى هو المد في العمر وليس الطغيان. كما ذهبوا إلى أن قوله «**يمدهم**» خبر معطوف على يستهزىء، وأن الكلام على العاقبة، والمعنى: يمدهم ومعلوم من حالهم أنهم في طغيانهم يعمهون. كما أنهم قدروا مضافاً محذوفاً يصح تعلق «**المد**» به، والمعنى: يمدهم في جزاء طغيانهم. أو أن يعمهون في محل نصب حال، والمعنى: أنه يمدهم أي يبغيهم وهذا حالهم[4].

وقد ذهب الزمخشري إلى أن معنى «**أمده**» زاده، وأن المعنى: المدد وليس المدّ في العمر، بدليل قراءة ابن كثير وابن محيصن «**اخوانهم يمدونهم**» وأن «**أمد**» بمعنى المد في العمر أو الإمهال، لا بد أن يكون متعدياً باللام كقول القائل: مد له كأملي له، والمعنى: لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين، وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه، بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها، فسمي ذلك التزايد مددا، وأُسند إلى الله لأنه مسبب عن فعله بهم، بسبب كفرهم. أو يكون المعنى: على أن يسند فعل الشيطان إلى الله لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده. وقد ذكر الزمخشري أن السبب

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 771.
(2) ضحى الإسلام، 3/54.
(3) سورة البقرة، الآية: 15.
(4) متشابه القرآن، 1/57 ـ 58 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 16.

الذي جعل يفسر المدد بالمد في العمر هو خوف الإقدام على أن يسندوا إلى الله ما أسند إلى الشيطان[1].

التقدير والتضمين سبيل تأويل آيات الهدى والضلال:

لقد أنكر المعتزلة أن يكون الهدى في بعض الآيات التي وردت في القرآن الكريم بمعنى خلق الإيمان والطاعة. لأن ذلك غير وارد في اللغة ولا في الكتاب. وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى، ويوصف تعالى، من حيث دله وسهل سبيله إليه، بأنه قد هداه[2]. وقد تعلقوا بكل المعاني التي تسمح بها اللغة للهدى من كونه يعني الإرشاد والبيان ونفس الثواب والفوز والنجاة[3].

وكذلك أنكروا أن يكون الضلال: «بمعنى خلق نفس الكفر فيهم، أو الدعاء إليه، أو تلبيس الأدلة..»[4] وقد فسروه بما يقتضيه الوضع اللغوي من كونه بمعنى الهلاك والسهو والنسيان والذهاب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار[5].

أما الآيات التي لم يستطيعوا تفسير الهدى والضلال فيها لغوياً، فإنهم حاولوا تأويلها بما يحافظ على معنى العدل الإلهي، ونفي خلق الإيمان والطاعة والكفر والعصيان عند الناس، وبالتالي نفي خلق الأفعال عن الله تعالى على النحو الآتي:

ففي قوله تعالى: ﴿**يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلاّ الفاسقين**﴾[6] ذهبوا إلى تضمين يضل معنى يهلك، والمعنى: يهلك به كثيراً،

---

(1) الكشاف، 1/67 ـ 68.
(2) متشابه القرآن، 1/60 ـ 65.
(3) متشابه القرآن، 1/60 ـ 65. وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص 344.
(4) متشابه القرآن، 1/67.
(5) متشابه القرآن، 1/65 ـ 72، وتأويل مشكل القرآن، ص 353.
(6) سورة البقرة، الآية: 26.

لأنه لو كان أراد بـ«**يضل**» الكفر والمعصية لكان قد أضل به الفاسق والكافر والمؤمن على السواء.

كما ذهبوا إلى أن المراد به «يعاقب»، وعليه لا بد من تقدير محذوف، والمعنى: يعاقب بالكفر كثيراً في الآخرة، لأن من كفر بذلك يضله في الآخرة بمعنى يعاقبه، يأخذ به عن طريق الجنة إلى طريق النار.

أما قوله «يهدي» فإنه إما أن يحمل على معنى الدلالة والبيان وأن يتعلق بمحذوف، والمعنى: ويهدي بالإيمان به في الآخرة إلى طريق الجنة كثيراً. ولولا أن المراد بالضلال العقوبة لما ذمهم الله تعالى في الآية[1]. أما نسبة فعل الضلال إلى الله تعالى، فإنها مجاز وليست حقيقة، لأن الله تعالى لما ضرب المثل، ضلوا بسبب ضربه، نسب الفعل إليه تعالى مجازاً وليس حقيقة[2]. واستشهد الزمخشري توكيداً لذلك بقراءة زيد بن علي للآية بقوله: «**يضل به كثير**» على أن «كثير» فاعل الضلال، وليس مفعولاً به، و«**ما يضل به إلا الفاسقون**»، على أن الفاسقين هم الفاعلون للضلال وليس الله تعالى من أوجده فيهم[3]. كما ذهب إلى أن قوله «**يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً**» جار مجرى التفسير والبيان للجملتين المصدرتين بأما في الآية نفسها من قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا إراد الله بهذا مثلاً**﴾ لأن العالمين بأنه حق والجاهلين والمستهزئين به كلاهما موصوف بالكثرة[4].

قوله تعالى: ﴿**ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم**﴾[5] إذ أنكر المعتزلة أن يكون الله تعالى هادياً إلى النار مرة، وإلى الجنة أخرى. فقدروا محذوفاً يتناسب

---

(1) متشابه القرآن، 1/ 68 ـ 69 وتنزيه القرآن، ص 19.

(2) متشابه القرآن، 1/ 69 والكشاف، 1/ 118 ـ 119 وتنزيه القرآن، ص 20.

(3) الكشاف، 1/ 119.

(4) الكشاف، 1/ 118.

(5) سورة النساء، الآيتان: 168 ـ 169.

مع الهداية التي لا تكون إلا في المنافع، والمعنى: لا يهديهم مع كفرهم طريق الجنة. ذلك لأن استعمال الهدى في الطريق وفي البيان يتعارف[1]. وقد ذهب الزمخشري إلى تضمين **يهدي** معنى **يلطف**، والمعنى: ولا يلطف بهم فيسلكون الطريق الموصل إلى جهنم، أو يكون يهدي متعلقاً بظرف محذوف يصح معه معنى الآية، والمعنى: ولا يهديهم يوم القيامة طريقاً إلا طريقها[2]. لأن الهداية معروفة في الطريق. كما ذهبوا إلى أن «**إلا**» بمعنى «**لكن**»، وعليه يكون الوقف على قوله «**طريقاً**»، ويكون ما بعد لكن جملة ابتدائية، ويكون قوله «طريق جهنم» منصوباً على نزع الخافض ومعمولاً لفعل محذوف، والمعنى: لكن يسوقهم إلى جهنم[3].

وقوله تعالى: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً. .﴾**[4] أنكر المعتزلة أن يكون الله تعالى قد أراد الهدى من المؤمن، فخلق في قلبه الإيمان، وأراد الكفر من الكافر، فأضله عن الإيمان. ولهذا ذهبوا إلى أن يهديه متعلق بمحذوف، والمعنى: فمن يرد الله أن يهديه بزيادات الهدى أو الأدلة **يشرح** صدره للإسلام، وكذا يضله، والمعنى: ومن يرد أن يضله عن الأدلة والبيان وعن زيادات الهدى[5]. وقد ذهب الزمخشري إلى تضمين **يهدي** معنى **يلطف**، وتضمين **يضل** معنى **يخذل ويخلي**، ويتضمين **يجعل** معنى **يمنع ألطافه**، والمعنى: ومن يرد الله أن يلطف به، ومن يرد أن يخذله ويخليه وشأنه ويمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله الإيمان[6].

---

(1) متشابه القرآن، 1/215.

(2) الكشاف، 1/593.

(3) تنزيه القرآن عن المطاعن، 108.

(4) سورة الأنعام، الآية: 125.

(5) متشابه القرآن، 1/262 وتنزيه القرآن عن المطاعن ص 137.

(6) الكشاف، 2/64.

وقوله تعالى: ﴿**من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون**﴾[1] والمعنى فيه على تقدير محذوف، وعليه يكون المعنى: من يهد الله بالإثابة، أو بالأخذ به إلى طريق الجنة، فهو المهتدى، ومن يضلل بالعقوبة، أو من يضلل عن الثواب إلى العقاب.. وإذا كان المراد بالهدى الدلالة والبيان فإن المعنى على تقدير فعلين محذوفين، والمعنى: من يهد الله فاهتدى وتمسك بذلك فهو المهتدي، وكذا المعنى في قوله ﴿**من يضلل الله فلا هادي له**﴾[2] على تقدير محذوف وهو: من يضلل الله عن الثواب في الآخرة فلا هادي له إليه[3].

وقوله تعالى: ﴿**إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً**﴾[4] ذهبوا إلى أن الذين كفروا هم الفاعلون للإضلال. ولهذا قدروا مفعولاً محذوفاً وقع عليه إضلال الذين كفروا، وذلك حتى لا يسند الإضلال لله تعالى، والمعنى: يضل به الذين كفروا غيرهم بكفرهم وبالزيادة في كفرهم. وقد استعانوا على ذلك المعنى بقراءة الفعل «**يَضَل**» بالبناء للمعلوم، وعليه يكون الذين كفروا فاعله. وقد ذكر الزمخشري أن في الفعل يضل ثلاث قراءات: «**يضل**» على البناء للمفعول، و«**يضل**» بفتح الياء والضاد، و«**يضل**» على أن الفعل لله عز وجل، ولكنه لم يفاضل بينها. في حين نجد القاضي عبد الجبار يؤكد على أن الفعل مضاف إلى الذين كفروا، وليس الله تعالى[5]. وكأنه يرفض القراءات التي يمكن في تأويلها أن يكون المعنى غير ذلك.

وقد أول ابن جني، وهو أيضاً إمام من أئمتهم، قراءة «**يظل به الذي كفروا**»بفتح الياء والضاد. على أنها لغة، يعني: ظَلَلْتُ أَضَل، واللغة الفصحى

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 178.

(2) سورة الأعراف، الآية: 186.

(3) متشابه القرآن، 1/ 304 و307، وتنزيه القرآن، ص 153.

(4) سورة التوبة، الآية: 37.

(5) متشابه القرآن، 1/327 ـ 328 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 173 والكشاف، 270/2.

ضللت أضل، أما قراءة «يضل به» فقد أولها على وجهين: **الأول**: كون الفاعل الله تعالى مضمراً، أي يضل الله الذين كفروا. **والثاني**: يكون الذين كفروا فاعلاً والمفعول محذوف، والتقدير: يضل به الذين كفروا أولياءهم وأتباعهم[1]. ولا شك أن التأويل الثاني هو ما يذهب إليه المعتزلة توكيداً للعدل الإلهي.

ومن جهة أخرى نجد القرطبي قد فصّل الحديث عن هذه القراءة والمعاني التي تنبثق عنها. فقال: إن يضل فيه ثلاث قراءات: قرأ أهل الحرمين وأبو عمرو «**يَضِل**»، وقرأ الكوفيون «**يُضَلُّ**» على الفعل المجهول، وقرأ الحسن وأبو رجاء «**يُضِل**»، والقراءات الثلاث كل واحدة منها تؤدي معنى، إلا أن القراءة الثالثة حذف منها المفعول، والتقدير: ويضل به الذين كفروا من يقبل منهم. و«**الذين**» في محل رفع. ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى الله عز وجل، والتقدير: يضل الله به الذين كفروا، كقوله: ﴿**يُضِلُّ من يشاء**﴾ وكقوله في آخر الآية ﴿**والله لا يهدي القوم الكافرين**﴾. والقراءة الثانية «**يُضَل به الذين كفروا**» يعني المحسوب لهم، واختار هذه القراءة أبو عبيد، لقوله تعالى: ﴿**زين لهم سوء أعمالهم**﴾. والقراءة الأولى اختارها أبو حاتم لأنهم كانوا ضالين به، أي بالنسيء، لأنهم كانوا يحسبونه فيضلون به. وروى عن أبي رجاء «**يَضَل**» بفتح الياء والضاد، وهي لغة، يقال: ضَلِلت أَضَل، وضغللت أضل..»[2].

ومن هنا نرى أن القرطبي جوز أن يكون الإضلال منسوباً لله تعالى، مستدلاً بقوله «يضل من يشاء»، مع عدم منعه لأن يكون منسوباً للذين كفروا، على تقدير مفعول محذوف. خلافاً للمعتزلة الذين يصرون على أنه منسوب للذين كفروا، تنزيهاً لله عن أن يكون خالقاً لأفعال الناس وإثباتاً للعدل الإلهي.

وتوكيداً على أن الضلال لا يعني الكفر، والهدى لا يعني الإيمان، يمضي المعتزلة في تأويل الآيات القرآنية التي تتضمن ذلك، فنراهم يقولون عند تأويل

(1) المحتسب، 288 ـ 289.

(2) تفسير القرطبي، 8/139.

قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾[1] إن المعنى على تقدير محذوف، والتقدير: أن الله تعالى ما كان ليضل قوماً بالهلاك، والأخذ بهم عن طريق الجنة، بعد إذ هداهم فاهتدوا. وهذا المحذوف مضمر في الكلام ولا بد من تقديره حتى يستقيم المعنى[2].

ورفض المعتزلة أن يكون الله تعالى قد خص بالهدى من يشاء فقط. ولهذا أولوا قوله تعالى: ﴿والله يدعو إلى دار السلام، ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[3] فذهبوا إلى أن قوله تعالى: ﴿يهدي﴾ معطوف على قوله تعالى: ﴿يدعو﴾، لأن قوله ﴿يدعو﴾ يتضمن دعوة الناس جميعاً إلى دار السلام. وكذا يهدي، يقتضي أن المكلفين جميعاً مهديون إلى صراط مستقيم. كما جوزوا أن تكون الواو في قوله ﴿ويهدي﴾ للحال، وعليه يكون المعنى: أن الله تعالى يدعو الناس جميعاً إلى دار السلام، في حال كونه يهديهم جميعاً إلى صراط مستقيم.

كما ذهبوا إلى تضمين يهدي معنى «يسلك». وعليه فمعنى الصراط المستقيم: طريق الجنة. وعليه يكون المعنى: يسلك بمن يشاء إلى صراط مستقيم، لأنهم لا يوافقون على كون الله تعالى قد هدى بعض الناس دون بعض[4]. كما قدروا محذوفاً يتعلق به الفعل يشاء، والمعنى: ويهدي من يشاء إلى إجابة تلك الدعوة، والمراد أن من أجاب الدعوة، وأطاع واتقى، فإن الله يهديه إليها[5]. وذهبوا إلى أن معنى يهدي «يثيب». وعليه يكون الله تعالى قد وعد بأنه يثيب كل من آمن، والمعنى: ويثيب من يشاء، أو يكون معنى يشاء «يقبل»، ويتعلق بمحذوف، ويكون المعنى: أن الله يهدي من يقبل ما كلفه إلى

---

(1) سورة التوبة، الآية: 115.

(2) متشابه القرآن، 1/346.

(3) سورة يونس، الآية: 25.

(4) متشابه القرآن، 1/360.

(5) تفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد السابع، 11/72.

صراط مستقيم[1]. وبهذا نعرف أن التضمين والمعاني المعجمية للكلمات تلعب دوراً هاماً جداً في خلق معان نحوية، تخدم الأغراض الدينية إلى ينادي بها أصحاب هذه الفرق، التي تستغل المعنى النحوي في البرهنة على أصولها.

قد ذهب الطبري إلى أن قوله «يشاء» يتعلق بمحذوف، والمعنى عنده: وهو يهدي من يشاء من خلقه، وكأن الواو في الآية للحال، والفعل خبر لمبتدأ محذوف، تقديره هو، ويكون المعنى: أن الدعوة إلى دار السلام عامة في حال كونه يهدي من يشاء من خلقه إلى صراط مستقيم[2].

وفي قوله تعالى: **﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك﴾**[3] رفض المعتزلة أن يكون الله تعالى قد أراد من الكفار أن يضلوا عن الحق بإفاضة النعم عليهم. ولهذا ذهبوا إلى أن المعنى على تقدير **أن ولا** محذوفتين من الكلام، والتقدير: لأن لا يضلوا، فحذفت أن ولا، كما حذفت في قوله تعالى: **﴿يبين لكم أن تضلوا﴾**[4] وقد وصف النحاس ذلك بالحسن، كما قال القرطبي، ولكنه رد لأن العرب لا تحذف «لا» إلا مع «أن»، ولهذا وصف هذا بالتمويه بقوله تعالى: **﴿أن تضلوا﴾**.

وقد ذهب المعتزلة أيضاً إلى أن المراد بالكلام الاستفهام، وأن حرف الاستفهام محذوف، والمعنى: يارب، أعطيتهم الأموال والزينة والأموال في الدنيا ليضلوا عن سبيلك؟ كما قال تعالى: **﴿أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلٰهين من دون الله﴾**[5] والمعنى على إنكار أن يقول ذلك، وكذا الأمر في الآية. كما أنهم ذهبوا إلى أن اللام للعاقبة. وقد ذهب إلى ذلك الخليل وسيبويه، فكأنه

---

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 176 ـ 177.
(2) تفسير الطبري، المجلد السابع، 11/73.
(3) سورة يونس، الآية: 88.
(4) سورة النساء، الآية: 176.
(5) سورة المائدة، الآية: 116.

قال: آتيتهم الزينة والأموال، وأنت عالم بأن مصيرهم إلى الضلال عن سبيلك، فكأنه أعطاهم ليضلوا[1]. وقد ذهب الطبري والفراء إلى أن هذه اللام لام كي، والمعنى: ربنا أعطيتهم ما أعطيتهم لكي يضلوا عن سبيلك عبادك عقوبة منك[2]. ومن المعاني التي ذهب إليها في هذه اللام أنها لام الدعاء، والمعنى: ابتلهم بالضلال عن سبيلك، لأن بعده «اطمس على أموالهم واشدد». وكأن الزمخشري يريد هذا المعنى في اللام، لأنه قال: إن المعنى على الدعاء بلفظ الأمر، كقوله: ربنا «اطمس» و«اشدد»[3] وقد رفض ابن المُنيِّر هذا المعنى الذي ذهب إليه الزمخشري، ذاهباً إلى أن اللام للتعليل، قائلاً: «وهذا من اعتزاله الخفي، الذي هو أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفاً. ووجه ذلك أنه علم أن الظاهر، بل والباطن، أن اللام للتعليل، وأن الفعل منصوب بها. ومعنى ذلك إخبار موسى عليه السلام بأن الله إنما أمدهم بالزينة والأموال، وما يتبعهما من النعم، استدراجاً ليزدادوا إثماً وضلالة. كما أخبر تعالى عن أمثالهم، بقوله: «إنما نملي لهم ليزدادو إثما». وهذا المعنى منتظم على جعل اللام للتعليل. والزمخشري بني على القاعدة الفاسدة في استحالة ذلك على الله تعالى، لاعتقاده أن من الجور أن يملي لهم في الضلالة ويعاقبهم عليها، فهو متبتل لما يرد من الآيات بعمل الحيلة في تأويلها وردها إلى معتقده وجعلها تبعاً له. . . »[4].

وقد رد النسفي رأي المعتزلة بقوله: «ليضلوا الناس عن طاعتك كوفي، ولا وقف على الدنيا، لأن قوله ليضلوا متعلق بآتيت، وربنا تكرار الأول للإلحاح في التضرع، قال الشيخ أبو منصور رحمه الله إذا علم منهم أنهم يضلون

---

(1) متشابه القرآن، 1/367 ـ 369 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 178 والقرطبي، 8/374 والأخفش معاني القرآن، 1/377 والطبري، المجلد السابع، ج 11 108.

(2) الطبري، 11/108 والفراء معاني القرآن، 1/477 والقرطبي، 8/374.

(3) الكشاف، 2/365. والقرطبي، 8/374.

(4) ابن المنير: أحمد الإسكندري ـ الانتصاف، بهامش الكشاف، 2/365.

الناس عن سبيله، آتاهم ما آتاهم ليضلوا عن سبيله، وهو كقوله: ﴿إنما نملي ليزداد إثماً﴾[1] الآية حجة على المعتزلة»[2].

وقوله تعالى: ﴿إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل﴾[3] رفض المعتزلة أن يكون دليلاً على أن الله تعالى يخلق الكفر في قلوب الكافرين، فلا تنفعهم هداية الرسول ﷺ لهم. ولهذا ذهبوا إلى أن يهدي متعلق بمحذوف، وهو مضمن معنى الثواب، كما أن قوله يضل مضمن معنى العقاب، والتقدير: إن الله لايهدي أو يثيب إلى الجنة من يعاقبه تعالى لكفره[4]. كما ذهب الزمخشري إلى تضمين يهدي معنى يلطف، ويضل معنى يخذل، والمعنى: لا يلطف بمن يخذل، لأنه عبث، والله تعالى متعال عن العبث، لأنه من قبيل القبائح التي لا تجوز عليه»[5] واستشهد على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وما لهم من ناصرين﴾ قائلاً إن ذلك دليلاً على أن المراد بيضل يخذل الذي هو ضد النصرة.

وقد ذهب الفراء المعتزلي وبعده الزمخشري إلى أن معنى «لا يهدي» لا يهتدي، يقال هداه الله فهدي، استناداً إلى قراءة عبد الله بن مسعود: يهدي، بتشديد الدال، والمعنى: يهتدي من يضل. والعرب تقول: قد هدى الرجل، والمعنى: اهتدى. كما أنهما استحسنا قراءتها لايُهْدَي من يضل بالبناء للمفعول، استناداً إلى قراءة أُبي « لا هادي لمن أضل الله أو لمن يضل، وعليه فإن الفراء يؤكد على أن مَنْ في الوجهين بالبناء للفاعل والمفعول في موضع رفع، ففي قراءة «يَهْدِي» مَنْ فاعل، والمعنى: لا يَهْتدي من يُضل، وفي قراءة لا يُهْدَى بالبناء للمفعول «من» نائب فاعل[6]. وقد علق

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 178.

(2) تفسير النسفي، 2/173 ـ 174.

(3) سورة النحل، الآية: 37.

(4) متشابه القرآن، 2/441، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص219.

(5) الكشاف، 2/605.

(6) الكشاف، 2/605 ومعاني القرآن ـ الفراء، 2/99 والقرطبي، 10/104. والنيسابوري=

القرطبي على هذه القراءات بما يبين معانيها، فذكر أن معنى «**فإن الله لاَ يَهْدِي مـن يُضل**» لا يُرشد من أضله، أي من سبق له من الله الضلالة لم يهده. **ويَهْدِي**» قراءة ابن مسعود وأهل الكوفة، وهـو فعل مستقبل وماضيه هدى. ومَنْ مفعول لم يهده، أما كون يَهْدِي بمعنى يَهْتَدِي فلم يُرو إلا عن الفراء، كما يقول أبو عبيد. وقد ذُكر عن محمد بن يزيد أنه قال إنّ يَهْدِي لا يكون بمعنى يَهْدِي إلا أن يكون يُهْدَى أو يُهْدِي. وعلى قول الفراء، من في موضع رفع، كما سبق أن ذكرنا، وعليه يكون العائد إلى «**من**» الهاء المحذوفة من الصلة، والعائد إلى اسم «**إن**» الضمير المستكن في **يُضِلّ**». أما قراءة «**لا يُهْدَى**» على البناء للمجهول، فالمعنى فيها: من أضله الله لم يهده هاد، وَمَنْ نائب فاعل، والعائد عليها من صلتها محذوف، والعائد على اسم إن من (**فإن الله**) الضمير المستكن في يُضِلّ[1]. وقد فضل الطبري قراءة عامة قراء المدينة والشام والبصرة بضم الياء من **يُهْدَى ويُضل**، وفتح الدال من يهدي، والمعنى: من أضله الله فلا هادي له، لأن **يهدي** بمعنى يهتدي قليل في كلام العرب وغير مستفيض، ولأنه لا فائدة في قول قائل: من أضله الله فلا يهديه، لأن ذلك لا يجهله أحد. .»[2] وذهب ابن كثير إلى أن المعنى: «من أضله، فمن ذا الذي يهديه من بعد الله. .»[3] وبهذا نرى أن أهل السنة يرون أن الآية على ظاهرها، وأن المعنى على أن الله «**لا يَهدي من يُضله**» على أن الله فاعل للضلالة، خلافاً للمعتزلة الذين أولوا الآية بما يوافق العدل الإلهي، وبما يؤيد نفي خلق الأفعال عنه تعالى.

هذا وقد ضمنوا يضل معنى يعاقب أو يصرف، وقدروا له على المعنى الثاني متعلقاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه**

= بهامش تفسير الطبري، ج 14/ 64 وتفسير الطبري، المجلد السابع، ج 14/ 72.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 10/ 104.

(2) تفسير الطبري، المجلد السابع، ج 14/ 72.

(3) ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم، 4/ 194.

إلى عذاب السعير﴾[1] فقالوا: إن الضمير في تولاه يرجع إلى الشيطان الذي ذكر في الآية السابقة «ويتبع كل شيطان مريد»، وعليه فإن المعنى: من تولى الشيطان فإنه، أي الله تعالى، يضله، أي يعاقبه أو يصرفه عن طريق الجنة ويهديه إلى عذاب السعير[2].

وكذا ضمنوا يهدي معنى ينجي، ويضل معنى يهلك ويخذل ولم يلطف به، في قوله تعالى: ﴿فمن يهدي من أضل الله﴾[3] والمعنى: لا أحد ينجي من أهلكه الله، أو من خذله الله ولم يلطف به[4].

وقد رفض ابن المنير ذلك التأويل، وأصر على أن الآية على ظاهرها، وأن الله فاعل أضل لأنه تعالى في مذهب أهل السنة يخلق الشر كما يخلق الخير[5].

---

(1) سورة الحج، الآية: 4.

(2) متشابه القرآن، 2/506 وكذا ص، 595 و616، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 270.

(3) سورة الروم، الآية: 29.

(4) الكشاف، 3/478. ومتشابه القرآن، 2/555.

(5) الانتصاف بهامش الكشاف، ابن المنير الإسكندري، 3/478.

دور الفعل المبني للمجهول
في نفي خلق الأفعال عن الله تعالى عند المعتزلة

ونفياً لخلق الله أفعال العباد، ونفياً للقبيح عنه تعالى وإرادته له، استغل المعتزلة الفعل المبني للمجهول في بعض الآيات القرآنية، التي ظاهرها يفهم منه أن الله خالق أفعال البشر، أو مريد الكفر والقبيح منهم، بما يناصر مذهبهم ويؤيده، قائلين إن الفعل إذا لم يسم فاعله لم يعلم بالظاهر من فاعله، ولهذا فنسبة الفعل لله تعالى أمر بعيد جداً.

من ذلك أنهم في قوله تعالى: ﴿**زُيِّن للذين كفروا الحياةُ الدنيا**﴾[1] نفوا أن يكون الله تعالى قد زين للذين كفروا الحياة الدنيا، لأنه تعالى لم يخلق الكفر في قلوبهم، وإنما الفاعل في الحقيقة هم الكفار أنفسهم، لأنهم زينوها لأنفسهم، أو زينها بعضهم لبعض، أو الشيطان هو الذي زين لهم ذلك، واستشهدوا على ذلك بقراءة من قرأ ذلك «**زين للذين كفروا الحياة الدنيا**» بالبناء للفاعل[2]. وقد علق ابن المنير على ذلك بأن التزيين ورد مضافاً إلى الله تعالى، ومضافاً إلى غيره. ولهذا فإن الآية تحتمل الوجهين. وأكد على أن الإضافة إلى قدرة الله تعالى حقيقة، والإضافة إلى غيره مجاز على مذهب أهل السنة. ولكن الزمخشري يعكس قاعدة أهل السنة، فيجعل الإضافة إلى قدرة الله مجازاً،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 212.

(2) الكشاف، 1/254 ومتشابه القرآن 1/122.

والإضافة إلى بعض مخلوقاته حقيقة اتباعاً لما يفرضه عليه مذهبه[1].

وقوله تعالى: ﴿كذلك زُيِّن للكافرين ما كانوا يعملون﴾[2] المعنى فيه مبني على أن الفاعل للتزيين هم شياطين الإنس والجن، وليس الله تعالى، لأنه تعالى لا يخلق أفعال العباد ولا يرضى لعباده الكفر[3].

وقوله تعالى: ﴿وأُلقِي السحرة ساجدين قالوا: آمنا برب العالمين﴾[4] الفاعل فيه السحرة أنفسهم، لأنهم لو لم يكونوا هم الفاعلون للإلقاء، لما استحقوا عليه مدحاً من الله تعالى[5].

وقوله تعالى: ﴿وكذلك زُيِّن لفرعون سوءُ عمله وصُد عن السبيل﴾[6] رفض المعتزلة في تفسيره أن يكون الله تعالى هو المزين والصاد، ولهذا قالوا إن الشيطان هو الفاعل لذلك الفعل، وإذا كان الله تعالى هو الفاعل، فمن حيث إنه كان السبب في تمكين الشيطان من ذلك وإمهاله، وعلى هذا تفسير قراءة من قرأ ذلك بالبناء للفاعل. لأن الله تعالى لا يمكن أن يكون فاعلاً للكفر والصدّ، إلا من حيث إنه كان السبب في تمكين الشيطان من ذلك أما كونه فاعلاً لذلك على الحقيقة فلا[7].

---

(1) الانتصاف بهامش الكشاف، 1/254.
(2) سورة الأنعام، الآية: 122.
(3) متشابه القرآن، 1/261 والكشاف، 2/63.
(4) سورة الأعراف، الآية: 120 ـ 121.
(5) متشابه القرآن، 1/290 ـ 291 و 2/571 والكشاف، 2/141.
(6) سورة غافر، الآية: 37.
(7) الكشاف، 4/167 ـ 168 ومتشابه القرآن، 2/601.

دور التقديم والتأخير والتضمين في نفي خلق الأفعال

وتوكيداً على نفي خلق الأفعال يؤكد المعتزلة على أن الله تعالى لا ينفي عنه ما يفعله أو ما يجوز أن يفعله. كما يؤكدون على أنه ليس كل ما أضيف إليه فعله؛ لأن الفعل قد يضاف إلى من فعله وإلى من أعان عليه، وسهل السبيل إليه، ولطف فيه، ومن كان السبب فيه. وعليه فقد يضاف ما يفعله المرء من الإحسان إليه، لأنه فعله، كما قد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل الولد، لأنه كان السبب فيه. وهذا هو الظاهر في اللغة، كما أن الظاهر في اللغة عدم قطع إضافة الفعل عن فاعله أبداً[1]. فهذه الفلسفة التي ينادي بها المعتزلة، ويصرون عليها في التعامل مع الأفعال وفاعليها، دفعهم إليها قولهم بالعدل، وإصرارهم على نفي خلق الله أفعال البشر. هذا النفي الذي دفعهم إلى تأويل الكثير من الآيات القرآنية كما رأينا وسنرى.

إذ إنه في إطار نفي خلق الله أفعال البشر يؤول المعتزلة قوله تعالى: **﴿هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعَبَدَ الطاغوت﴾**[2] نافين أن يكون الله تعالى قد خلق كفر الكفار، بأن جعلهم كذلك، فجعل منهم من عبد الطاغوت. ولهذا فسروا الآية على التقديم والتأخير، والمعنى: قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله، من لعنه الله

(1) متشابه القرآن، 1/ 97.

(2) سورة المائدة، الآية: 60.

وغضب عليه ومن عبد الطاغوت، ومن جعل منهم القردة والخنازير[1]، كما قدروا موصولاً محذوفاً معطوفاً على «من» وجعلوا «**جعل**» و«**عبد**» معطوفين على صلة «من» في الآية، والمعنى: من لعنه الله ومن غضب عليه ومن جعل منهم القردة والخنازير ومن عَبَدَ الطاغوت. ولم يرضوا بكون الفعل «**عبد**» معطوفاً على الفعل جعل، واستشهدوا على ذلك بقراءة أبي «**وعبدوا الطاغوت**»، وابن مسعدو «**ومن عبدوا**». أما قراءة من قرأ و«**عابد الطاغوت**» بالعطف على القردة فقد أوّلت على أن معنى جعل: أن الله خذلهم حتى عبدوه. والثاني أنه حكم عليه بذلك ووصفهم به، أو أن جعل يعني: خلق، والمعنى أن الله خلق عابد الطاغوت وليس عبادته[2]. مما يدل على أن المعنى اللغوي للكلمات له دور كبير في تغيير وجهة المعنى المنبثق عن المعنى النحوي في التركيب. وأن المعتزلة، تأييداً لذهبهم، قاموا بسبر غور الآيات القرآنية المخالفة لما يذهبون إليه، محاولين بكل الوسائل جعلها تناصر مذهبهم.

وفي مقابل ذلك ذهب ابن كثير في تفسير قراءة «عَبَدَ» بالفتح إلى أن المعنى: وجعل منهم من عبد الطاغوت[3]. بعطف عبد على جعل. أما قراءة حمزة «**عَبِدَ الطاغوت**»، بالإضافة عطفاً على القردة والخنازير، فقد فسرها النسفي بقوله: جعل الله منهم عَبِدَ الطاغوتِ[4]. خلافاً للمعتزلة الذين فسروا جعل بخذل أو حكم أو خلق.

وقد رفض المعتزلة أن يكون قوله تعالى: ﴿**بديع السموات والأرض، أني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء، وهو بكل شيء عليم، ذٰلكم الله ربكم، لا إلٰه إلا هو خالق كل شيء**﴾[5]. دالا على أن الله تعالى خالق

---

(1) متشابه القرآن، 1/230.

(2) الكشاف، 1/652 والقرطبي، 6/235 ومعاني القرآن: لفراء، 1/314.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 2/602..

(4) تفسير النسفي، 1/290 ـ 291.

(5) سورة الأنعام، الآيتان: 101 ـ 102.

لأفعال البشر. ولهذا ذهبوا إلى تضمين خلق معنى قدر ودبر. وهذا لا يوجب أنه فعل ذلك أو أحدثه. كما في قول الشاعر:

وَلأَنْـتَ تَفْـرِيَ مَـا خَلَقْـتَ وَبَعْـ ... ضُ الْقَـوْمِ يَخْلُـقُ ثُـمَّ لاَ يَفْـرِي

حيث أثبت الشاعر الخلق من حيث التقدير والتدبير، وعليه فإن المعنى في الآية أن الله لم يحدث أفعال العباد وإنما قدرها ودبرها(1)

وقوله تعالى: **﴿وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾**(2) استشهد به المخالفون للمعتزلة على أن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، ذاهبين إلى أن «ما» معطوفة على جنات، التي هي مفعول الفعل «جعلناه»، والمعنى: وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب، وجعلنا ما عملته أيديهم. وقد رد المعتزلة ذلك قائلين: إن العطف على أقرب المذكورين أولى، وقالوا: إن «ما» في موضع خفض عطفاً على ثمره، والمعنى: ليأكلوا من ثمره ومما عملت أيديهم، كما جوزوا أيضاً أن تكون «ما» نافية ولا موضع لها، والمعنى: أنا جعلنا لهم الجنات والنخيل والأعناب ولم تعمله أيدهم أفلا يشكرون. في حين لم يجوزوا كونها معطوفة على منصوب الفعل «جعل» كما ذهبوا إلى كونها بمعنى الذي في محل نصب، وقدروا لها فعلاً ناصباً، والمعنى: ليأكلوا من ثمره وليأكلوا ما عملته أيديهم(3).

كذلك احتج المخالفون للمعتزلة بقوله تعالى: **﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾**(4) ذاهبين إلى أن «ما» مصدرية، والمعنى: والله خلقكم

---

(1) متشابه القرآن، 1/251.

(2) سورة يس، الآية: 34 ـ 35.

(3) معاني القرآن، 2/377 والكشاف، 4/15 ومتشابه القرآن، 2/572 ـ 576 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 348 والنسفي، 4/7 ـ 8 والقرطبي، 15/25، والطبري، المجلد العاشر، ج 3/4. والنيسابوري بهامش الطبري، المجلد 10، ج 3/15 ـ 16.

(4) سورة الصافات، الآية: 95 ـ 96.

وخلق عملكم أو أعمالكم. وبهذا يؤكدون أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد[1]. وقد رد المعتزلة هذا المعنى. وذهبوا إلى أن «ما» موصولة، والمعنى على تقدير محذوف، والتقدير: والله خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام أو من النحت فيه، أو ما تعملون فيه النحت. لأن حمل الكلام على عمل لا تعلق له بالأصنام، يجعل الكلام لغواً، إذ القوم لا يعبدون النحت الذي هو فعلهم في المنحوت، وإنما ما يعملون النحت فيه وهو الحجر أو اللوح، أي المادة التي يعملون منها المعبود. وعليه فإن المعنى ما تقدم، وهو أنه خلقهم وخلق ما عملوا فيه النحت[2]. وقد زاد الزمخشري كون ما موصولة تعليلاً وتوكيداً قائلاً: «أن قوله ما تنحتون» موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه، من غير نظر في علم البيان، ولا تبصر لنظر القرآن. فإن قلت اجعلها موصولة، حتى لا يلزمني ما ألزمت وأريد: وما تعملونه من أعمالكم، قلت: بل الإلزامان في عنقك، لا يفكهما إلا الإذعان للحق. وذلك أنك، وإن جعلتها موصولة، فإنك في إرادتك بها العمل، غير محتج بها على المشركين كحالك، وقد جعلتها مصدرية. وأيضاً فإنك قاطع بذلك الصلة بين ما تعملون وما تنحتون: حيث تخالف بين المرادين بهما: فتريد بما تنحتون الأعيان التي هي الأصنام، وبما تعملون المعاني التي هي الأعمال. وفي ذلك فك النظم وتبتيره كما إذا جعلتها مصدرية..»[3] وقد تتبع ابن المنير إبطال حجة المعتزلة، وذهابهم إلى أن ما موصولة، بأن كونها كذلك مفتقر إلى تقدير محذوف، والمعنى: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته، ولا افتقار إلى التقدير في توجيه أهل السنة الذاهبين إلى أنها مصدرية. كما رد قول

(1) الانتصاف بهامش الكشاف، 4/51 وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6/23 والنسفي، 4/24، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 15/96 إملاء ما من به الرحمٰن، 2/207 والطبري، المجلد العاشر، ج 23/47.

(2) متشابه القرآن، 2/582 - 583 والكشاف، 4/51 - 52 والطبري، المجلد العاشر، 23/47، والنسفي، 4/24 والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 15/96.

(3) الكشاف، 4/52.

الزمخشري بأن المطابقة تنتفي بين «ما» في قوله تعالى: ﴿**ما ينحتون**﴾، وبين ما في قوله وما تعملون. لأن الأولى موصولة، وعليه يجب أن تكون في الثانية موصولة، لأنه يصح أن تحمل مافي قوله «**ما ينحتون**» على أنها مصدرية، وأنهم في الحقيقة إنما عبدوا نحتهم، لأن الحجارة التي نحتوا منها الأصنام لم يعبدوها إلا بعد النحت، وعليه فإن الحقيقة أنهم عبدوا نحتهم الذي هو عملهم، وعليه تحصل المطابقة بين ما ينحتون وما يعملون، والمعنى على ذلك: أتعبدون نحتكم والله خلقكم وخلق عملكم أو أعمالكم[1].

هذا وقد ذكرت وجوه أخرى لـ «**ما**» تناصر مذهب المعتزلة، وهي أن تكون ما استفهامية متضمنة معنى التحقير لعملهم، وأن تكون نافية، والمعنى: وما تعملون ذلك لكن الله خالقه، وأن تكون نكرة موصوفة وأن تكون منصوبة بتعملون[2].

كما قام المعتزلة بتضمين خلق معنى دبر وقدر، والمعنى: والله دبركم ودبر أعمالكم، وهذا لا يمنع أن تكون «**ما**» مصدرية. كما ذهبوا أيضاً إلىَ أن قوله «**الله خلقكم**» كلام تام يوقف عليه، **وأن قوله** «**وما تعملون**» جملة مستأنفة، لأن الفعل دال على الاستقبال، وأن ما سيعملونه مما لم يوجد بعد لا يمكن أن يكون خلقاً لله تعالى، لأن ذلك هو صفة الموجود على بعض الوجوه[3].

وقد أنكر المعتزلة عند تأويل قوله تعالى: ﴿**وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها**﴾[4] أن يكون الله تعالى قد جعل الرهبانية التي وصفت بكونهم ابتدعوها، لأن ما يجعله الله تعالى لا يبتدعونه هم. وعليه رفضوا أن تكون الرهبانية معطوفة على المودة والرحمة. وأولها أبو علي الفارسي والزمخشري بعده على أنها منصوبة بفعل مضمر دل عليه الفعل

---

(1) الانتصاف بهامش الكشاف، 4/51.
(2) القرطبي، ج 15/96، وإملاء مامن به الرحمٰن، 2/207.
(3) متشابه القرآن، 2/285.
(4) سورة الحديد، الآية: 27.

المذكور، والمعنى: وجعلنا في... رأفة ورحمة، وابتدعوا رهبانية ابتدعوها أو ابتدعوها رهبانية ابتدعوها، مع تضمين الزمخشري الفعل «**جعلنا**» معنى الفعل «**وفقنا**»، فراراً من أن يكون الله تعالى قد خلق الرأفة والرحمة، وإنما هما من خلق الناس أنفسهم، ولهذا يستحقون عليها الثواب. في حين نجد القاضي عبد الجبار يخالف في ذلك ويرى أن «جعل» على ظاهره، وأن الله تعالى قد خلق أفعال القلوب والمراد بهما نعمة من نعم الله، يمنُّ بها على خلقه، إذ إنه هو الذي يخلق القلوب قاسية ورحيمة ورؤوفة.

وقد ذهب العلماء إلى أن الرهبانية معطوفة على الرحمة والرأفة، وأن قوله «**ابتدعوها**» صفة لها. وهي ليست ذما، وإنما المراد أنهم أحدثوها من عند أنفسهم، نذروها لعبادة الله ونيل مرضاته، ولكن الذين جاؤوا بعدهم لم يرعوها حق رعايتها.

وقد رد كونها منصوبة بفعل مضمر، لأن مثل هذا يجوز فيه الرفع بالابتداء، والرهبانية لا يجوز أن تكون مبتدأ، لأنها نكرة لا يوجد فيها في مسوغ للابتداء.

وتوكيداً على نفي خلق أفعال العباد من قبل الله تعالى يرى الزمخشري أن الوقف على قوله تعالى: **﴿ما كتبناها عليهم﴾** وأن قوله **﴿إلا ابتغاء رضوان الله﴾** استثناء منقطع، والمعنى: ولكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله، وعليه يكون قوله: **﴿ما كتبناها عليهم﴾** صفة للرهبانية، في حين ذهب أبو حيان إلى أن الاستثناء متصل من ما هو مفعول من أجله، والمعنى: أنه تعالى كتبها عليهم ابتغاء مرضاته، وكتب بمعنى قضى. كما ذهب الزجاج، الذي يعتقد مذهب أهل السنة، إلى أن قوله **﴿إلا ابتغاء رضوان الله﴾** بدل من الهاء والألف في كتبناها، والمعنى: ما كتبنا عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، ويكون جملة ما كتبناها ابتدائية، والاستثناء متصل. كما ذهب الزجاج أيضاً إلى أن «رهبانية» منصوبة بفعل دل عليه الفعل المذكور كما تقول: رأيت زيداً وعمراً كلمته[1].

---

(1) الكشاف، 481/4 والانتصاف بهامش الكشاف، 481/4 ـ 482 والقرطبي، =

وبناء على ما تقدم من أن الله تعالى لا يفعل الشر، ولا يخلق أفعال العباد، أول المعتزلة قوله تعالى: **﴿قل أعوذ بر الفلق من شر ما خلق﴾**[1] ذاهبين إلى أن «ما» مصدرية، وهي مع الفعل على تقدير مصدر مضاف إلى الشر، والمعنى: من شر خلقه، وعليه يكون الشر مضافاً إلى الخلق وليس إلى الله تعالى[2]. كما أنهم ذهبوا إلى أنها اسم موصول بمعنى الذي، وقدروا العائد عليه مع تقدير جار ومجرور بعد الفعل، ليصح المعنى الذي ذهبوا إليه، والمعنى: من شر ما خلقه من المؤذيات» كالحيات والعقارب. ولو لم يكن المعنى على هذا، لكان كأنه قال: قل أعوذ برب الفلق من شره. وهذا لا يصح. ولذا عطف عليه بشر ما خلقه، وهو قوله تعالى: **﴿ومن شر غاسق إذا وقب ومن شر النفاثات في العقد﴾**[3][4].

وتوكيداً على ذلك قرأ بعض القدرية هذه الآية بقوله **﴿من شرٍّ ما خلق﴾** بتنوين شر[5]. وجعل «ما» نافية، والمعنى: ما خلق من شر[6]. وقد أولت هذه القراءة على أن «ما» زائدة أو مصدرية، والمصدر بدل من شر، والمعنى: من شر خلقه، أي من خلق شر[7]. ولا يجوز كونها نافية، لأن النافية لا يتقدم عليها

= 17/ 263، والنيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد 11، 27/139 ـ 141 والنسفي، 4/230 والإملاء، 2/257 ومتشابه القرآن، 2/644، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 417. والبحر المحيط، 8/228 والدر اللقيط من البحر المحيط بهامش تفسير البحر المحيط، 8/ 227.

(1) سورة الفلق، الآيتان: 1 ـ 2.

(2) الكشاف، 4/820، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 488.

(3) سورة الفلق، الآيتان: 3 ـ 4.

(4) متشابه القرآن 2/708 والنسفي، 4/ 386.

(5) في شواذ القراءات ذكر أنها قراءة عمر بن فايد ص 182، وذكر النسفي أنها قراءة أبي حنيفة، 4/ 386.

(6) الانتصاف، بهامش الكشاف، 4/ 820.

(7) إملاء ما من به الرحمٰن، 2/ 297. والنسفي، 4/ 386.

ما في حيزها، لعدم جواز أن يقال: ما خلق من شر، ولفساد هذا المعنى[1].

كما ذهبوا إلى أن «ما» يجوز كونها مصدرية، والخلق بمعنى المخلوق، أو يكون الخلق على ظاهره، والمعنى: من شر خلقه أي ابتداعه. كما يجوز كونها موصولة، والعائد محذوف[2]. وجوزوا أن يكون المعنى عاماً، والتقدير: من شر كل ذي شر خلقه الله عز وجل[3].

---

(1) إملاء ما من به الرحمٰن، 2/297.

(2) إملاء ما من به الرحمٰن، 2/297 والنسفي، 4/386 والقرطبي، 20/256.

(3) القرطبي، 2/256.

أثر التضمين في بيان العلاقة بين أفعال العباد والإرادة الإلهية

ذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، لأنه من حيث الحكمة يجب رعاية مصالح العباد، فهو لا يفعل إلا ما فيه مصلحتهم، كما أنه منزه عن إرادة الظلم والشر(1). أما بخصوص أفعال العباد، وعلاقتها بالإرادة الإلهية، فإن القاضي عبد الجبار بين ذلك بقوله: «وأما أفعال العباد على ضربين: أحدهما: له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله، فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حسن. فما كان قبيحاً فإنه لا يريده البتة، بل يكرهه ويسخطه. وما كان حسناً فهو على ضربين، أحدهما: له صفة زائدة على حسنة، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه، وهذا الثاني إنما هو المباح. والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له. وأما الأول وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر، وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك، فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه، وتوعد بالعقاب العظيم. فيجب أن يكون تعالى مريداً له على ما نقوله. وبعد، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل، وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها، لأن المطيع هو من فعل ما أراده

---

(1) الملل والنحل، الآية: 1/45

المطاع، بدليل قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾[1] أي لا يفعل ما أراده و. . . المقصود بيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها. الذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد بالثواب العظيم، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها»[2].

في حين ذهب المخالفون لهم إلى أن الله تعالى يريد من العباد ما يختارونه سواء أكان اختيارهم خيراً أو شراً، وأن الإنسان محل لما يجريه الله على يديه[3]. وقد استند المعتزلة إلى بعض الآيات القرآنية التي تدل على اختيار الإنسان لأفعاله التي تصدر عنه، والتي تدل على أن الله تعالى يريد من الناس جميعاً فعل الخير، ولكنه لا يخلقه فيهم. من ذلك قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[4]: وقوله: ﴿ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾[5] وقوله: ﴿فأما الذين اسودت وجوههم، أكفرتم بعد إيمانكم﴾[6] وقوله: ﴿وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾[7] وقوله: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[8].

وتوكيداً على ذلك، ذهبوا إلى تأويل الآيات التي تخالف ما يعتقدونه، والتي تدل على أن الله تعالى يريد الشر من البشر كما يريد الخير، والتي يحتج بها أهل السنة على ذلك. ومن ذلك:

---

(1) سورة غافر، الآية: 18.
(2) شرح الأصول الخمسة، ص 457 ـ 459.
(3) ضحى الإسلام، 3/54.
(4) سورة الكهف، الآية: 29.
(5) سورة النور، الآية: 55.
(6) سورة آل عمران، الآية: 106.
(7) سورة آل عمران، الآية: 185.
(8) سورة البقرة، الآية: 185.

قوله تعالى: ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾[1] حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يريد الفتنة من أحد، ولكن معنى «فتنته تركه مفتوناً وخذلانه، أي لا يتدخل الله في جعله مؤماً، وإنما يتركه وما اختار. وقد قدروا مضافاً محذوفاً في الآية، كما قدروا مفعولاً محذوفاً للفعل «يرد» نفياً لإرادة الشر عن الله تعالى. وعليه يكون معنى الآية عند الزمخشري: ومن يرد الله تركه مفتوناً وخذلاته، فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئاً، أولئك الذين لم يرد الله أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم[2]. في حين ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن معنى الفتنة العذاب، وعليه فإن المعنى في الآية: ومن يرد الله أن يعاقبه فلن تملك له من الله شيئاً[3].

وقد فسر أهل السنة هذه الآية وجعلوها على ظاهرها بما يؤيد مذهبهم من أن الله تعالى يريد الشر كما يريد الخير، والمعنى: من يرد الله ضلالته في الدنيا وعقوبته في الآخرة فلن تنفعه، أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم من الطبع عليها والختم كما طهر قلوب المؤمنين ثواباً لهم[4].

تضمين لعل معنى لكي إثباتاً لمعتقدهم في أفعال العباد وعلاقتها بإرادة الله:

ذهب المعتزلة في تفسير الحرف لعل إلى أنه بمعنى «لكي»، إثباتاً لأن الله تعالى لا يريد الخير من الناس. وردا على المخالفين لهم القائلين بأن الله يريد من الناس ما يختارونه، أي يريد من الكافر الكفر ومن الشاكر الشكر. ومن ذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ثم عفونا عنكم من بَعْدِ ذلك لعلكم تشكرون﴾[5] وقوله: ﴿ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾[6] وقوله: ﴿واذكروا

---

(1) سورة المائدة، الآية: 41.

(2) الكشاف، 1/634.

(3) متشابه القرآن، 1/225 ـ 226 وينظر تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 117.

(4) النسفي، 1/284 والقرطبي، 6/182 والانتصاف بهامش الكشاف، 1/434.

(5) سورة البقرة، الآية: 52.

(6) سورة البقرة، الآية: 56.

مافيه لعلكم تتقون﴾[1] وقوله تعالى: ﴿لعلهم يتذكرون﴾[2] لأن الله تعالى لا يجوز عليه الشك. وعليه فإن المعنى في الآيات: لكي تشكروا ولكي تتقوا ولكي تتذكروا. وبهذا يكون الله تعالى يريد الشكر من الناس جميعاً كافرهم ومؤمنهم، كما يريد منهم التقوى والتذكر، ولو كان الله تعالى يريد من الناس ما يختارونه، لقال: لعلكم تكفرون، ولعلكم تعصون، كما قال لعلكم تشكرون، ولعلكم تتقون[3].

دور التقدير في تأويل آيات المشيئة:

لقد أول المعتزلة آيات المشيئة التي ظاهرها ينبيء عن أن الله تعالى لو لم يشأ من المشركين عدم الشرك لما أشركوا. وأن الفعل السيء الذي يفعله البشر بمشيئته وإرادته تعالى. وإنكاراً لذلك، نفي المعتزلة أن يكون الله تعالى ألجأ المؤمنين إلى الإيمان، كما نفوا أن يكون ألجأ الكافر إلى الكفر. ولهذا كان الإلجاء أحد المباحث الجانبية التي انبثقت عن مناقشتهم للعدل الإلٰهي.

وقبل الشروع في تناول المعتزلة لآيات المشيئة، لا بد من الوقوف عند ما يريدونه بالإلجاء. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الملجأ إلى الفعل، لا بد أن يقع منه ما ألجيء إليه. والملجأ أن لا يفعل لا بد من أن لا يفعله. وإنما يتغير حاله فيما ذكرناه، بأن يتغير الإلجاء عن أن يكون سبباً لمفارقته فيه أمراً ومفارقة أمره. وقد يكون الملجأ إلى الفعل ملجأ إليه، بأن يعلم سبب الإلجاء أو يظنه. وأحدهما في ذلك يقوم مقام الآخر، وهذا نحو خوف الإنسان على نفسه من السبع المشاهد، لأن ذلك يلجئُه إلى الهرب مع السلامة ولا فرق بين أن يعلم منه أنه لو وقف افترسه أو يظن ذلك من حاله فيما ذكرناه فيما ذكرناه، ولو تعبده الله بالوقوف، وعرفه أن له فيه الثواب العظيم، لخرج من أن

(1) سورة البقرة، الآية: 63.

(2) سورة القصص، الآية: 43.

(3) متشابه القرآن، 1/92 ـ 93 ـ 95 ـ 158 ـ 216 و2/546.

يكون ملجأ، إن كان حاله وحال السبع لم يتغير، فيصح عند ذلك أن يؤثر الوقوف، وذلك لو علم الواحد منا أنه لو أراد قتل ملك، وبين يديه جيشه لحيل بينه وبينه، لكان ملجأ إلى الكف عن ذلك من حيث علم أو غلب على ظنه اليأس من ذلك، ولو عرف من نفس الجوع والطعام حاضر، لكان ملجأ إلى تناوله مع السلامة، فإن جاز أن يتعبد بالكف عنه يتغير حال الإنسان. . »[1] أما شروط الإلجاء عند القاضي: «أن يقتصر في الملجأ الخروج، عند تردد الدواعي بين الفعل والترك، فيصير على طريقة واحدة في أنه يجب أن يختار ما يقتضيه الإلجاء، وأن يعلم حاله أن يفعله عند الإلجاء أو يكف عنه. فمتى جمع هذين الشرطين وصف بأنه إلجاء. والفرق بينه وبين الفعل الواقع من المختار الذي تتردد دواعيه بين الفعل والترك، أنه لا يتعلق به ذم ولا مدح. ولذلك لا يمدح الإنسان على الأكل عند الجوع، والهرب من السبع عند الخوف منه، ولا على الامتناع من قتل الظالم إذا كان يعلم أنه لو حاوله يمنع، ويفارق حاله حال المتمكن الذي ليس بملجأ، في كلا الوجهين اللذين قدمناهما. فإذا ثبتت هذه الجملة، وكنا قد بينا في مواضع كثيرة أنه تعالى لم يرد من المكلف الإيمان على طريق الإلجاء، وإنما أراده على طريق الاختيار، فإذا ثبت ما قدمناه أن عند سبب الإلجاء يجب الفعل، وأنه تعالى لو أراد الإيمان من العبد على جهة الإلجاء، لكان المعنى في ذلك أن يريد سبب الإلجاء إلى الإيمان، لأنه لا يجوز أن يريد الإيمان على وجه، ولا يتم على ذلك الوجه ألا يفعل سواه، إلا ويريد ذلك الفعل الذي لو فعله تعالى لكان العبد ملجأ إلى الإيمان، وهو أن يفعل تعالى ما عنده لا بد من وقوع الإيمان على وجه لا يستحقون عليه المدح. . . »[2].

ومن هنا نعرف أن المعتزلة ابتدعوا الإلجاء، وجعلوه مبحثاً في علوم العدل، ليهربوا مما يذهب إليه أهل السنة، الذين استدلوا بظاهر بعض الآيات القرآنية، التي تثبت أن الله تعالى يريد الشر كما يريد الخير.

---

(1) متشابه القرآن، 2/711 ـ 712.

(2) المرجع السابق، 2/712 ـ 713.

ومن الآيات التي خضعت لتأويلهم قوله تعالى: ﴿**ولو شاء الله ما أشركوا**﴾[1] حيث ذهبوا إلى أن المعنى على تقدير مفعول به محذوف، وأن المراد من الآية: لو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان ويجمعهم على الهدى ما أشركوا[2]. في حين نجد المخالفين يقدرون مفعولاً لا محذوفاً يناسب عقيدتهم، والمعنى: ولو شاء الله إيمانهم ما أشركوا[3].

وكذلك قدروا مفعولاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**ولو شاء الله ما فعلوه**﴾[4] والمعنى: لو شاء الله أن يحملهم على خلاف ما فعلوه[5].

أما قوله تعالى: ﴿**وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا**﴾[6] فقد اقترح فيه المعتزلة عدة محذوفات، كلها تؤيد ما يذهبون إليه، فقالوا إن المعنى على حذف مفعول. فذهبوا إلى أن الملة هي الدين، وعليه فإن المعنى: ليس لنا أن نعود في الملة المنسوخة، إلا أن يشاء الله ربنا إثبات التعبد فيها من بعد، أو من حيث يعلمها صلاحاً في المستقبل. وهذا المعنى مطابق لظاهر الآية، ولما يقتضيه العدل، من أن الله تعالى لا يريد إلا الخير، أو أن المعنى على أن الضمير في قوله «فيها» يعود إلى القرية وليس إلى الملة. لأن ذلك القرية قد تقدم في قوله تعالى: ﴿**قال الملأ الذي استكبروا من قومه لنخرجنَّك ياشعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودُنّ في ملتنا، قال: أولو كنا كارهين**﴾[7] والمعنى: لم يكن لهم أن يعودوا في القرية إلا أن يشاء الله تعالى أن يعودوا فيها. مما يدل على أن عود الضمير له أهمية كبيرة في المعنى. وقد استبعد هذا الوجه لأنه يقال: عاد للقرية ولا يقال عاد في القرية. أو أن المعنى: ما كان لنا

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 107.
(2) متشابه القرآن، 1/256.
(3) النسفي، 2/28.
(4) سورة الأنعام، الآية: 137.
(5) متشابه القرآن، 1/266.
(6) سورة الأعراف، الآية: 89.
(7) سورة الأعراف، الآية: 88.

أن نعود فيها مكرهين وكارهين، إلا أن يشاء ربنا أن يتعبدنا بذلك مع الإكراه؛ لأن إظهار كلمة الكفر على هذا الوجه يحسن إذا تعبد تعالى به وأباحه، وعليه يكون قوله ﴿**أو كنا كارهين**﴾ حالاً من الفاعل في يعود.

أو أن المعنى: وما كان لنا أن نعود فيها والعبادة قائمة، إلا أن يشاء ربنا أن يلجئنا إلى العود إليها فيزول التكليف[1].

أو أن المعنى: إلا أن يشاء الله خذلاننا ومنعنا الألطاف[2].

وقد ذهب أهل السنة إلى أن الاستثناء منقطع وأن قوله ﴿**أن يشاء الله**﴾ منصوب على نزع الخافض، وعليه فإن المعنى: ما يكون لنا أن نعود فيها إلا بمشيئة الله تعالى. وهذا الوجه ارتضاه الزجاج[3].

وفي قوله تعالى: ﴿**أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون**﴾[4] منع الزمخشري أن يكون الفعل نطبع معطوفاً على قوله ﴿**أصبناهم**﴾ لأنه عند ذلك يكون المعنى: لو شاء الله لا تصفوا بالطبع، وأن هذه الصفة ليست فيهم، وإنما هي من مشيئة الله تعالى. ذلك لأن القوم كانوا مطبوعاً على قلوبهم، موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب والإصابة بها. ولهذا ذهب إلى أن قوله تعالى: «**نطبع**» يحتمل ثلاثة أوجه، أولها: أن يكون معطوفاً على ما دل عليه معنى «**أو لم يهد**»، والمعنى: يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم. **والثاني**: أن يكون معطوفاً على «**يرثون الأرض**»، **والثالث**: أن يكون مستأنفاً، والمعنى: ونحن نطبع علىقلوبهم[5]. لأن الطبع قبيح والله لا يفعل القبيح ولا يريده.

---

(1) متشابه القرآن، 1/286 ـ 287 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 150 وتفسير الطبري، 7/251.

(2) الكشاف، 2/130.

(3) تفسير القرطبي، 7/250.

(4) سورة الأعراف، الآية: 100.

(5) الكشاف، 2/134 ـ 135.

في حين نجد أن المخالفين لهم يرون أن قوله تعالى: ﴿ونطبع﴾ معطوف على قوله ﴿أصبنا﴾، على أن الماضي وقع موقع المستقبل، والمعنى: أن لو نشاء نصيبهم ونطبع، كما أنهم جوزوا أن يكون مرفوعاً على أنه خبر مبتدأ محذوف، والجملة مستأنفة مقطوعة عما قبلها، والمعنى: ونحن نطبع على قلوبهم[1].

وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[2] المعنى فيه على تقدير مفعول محذوف، والمعنى: لو شاء ربك أن يكرههم ويلجئهم إلى الإيمان لآمنوا...[3] أما التقدير عند الزمخشري: لو شاء ربك مشيئة القسر والإلجاء لآمنوا[4] توكيدا على أن الله تعالى يريد إيمان البشر جميعاً، وليس الإيمان ممن آمن فقط، لأن ذلك قبيح، والله متعال عن فعل القبيح.

وكذلك قدروا مفعولاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[5] والمعنى: لو شاء ربك أن يلجئهم إلى أن يتفقوا في الإيمان، فيكونوا أمة واحدة، لفعل ذلك؛ لأنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى يريد من البشر أن يؤمنوا باختيارهم، وليس بإلجاء منه إلى فعل ذلك. أما الإشارة في قوله تعالى: ﴿لذلك خلقهم﴾ فهي إلى الرحمة في قوله ﴿إلا من رحم ربك﴾ وليس للاختلاف، لأن الكلام يجب أن يتعلق بأقرب ما يمكن تعلقه به، ولأن الله لا يمكن أن يكون قد أراد الاختلاف من البشر[6].

---

(1) الانتصاف بهامش الكشاف، 2/134 ـ 135، والقرطبي، 7/254 والنسفي، 2/67.
(2) سورة يونس، الآية: 99.
(3) متشابه القرآن، 1/371، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 179.
(4) الكشاف، 2/372.
(5) سورة هود، الآية: 118 ـ 119.
(6) متشابه القرآن، 1/387 وينظر، 2/450 ـ 560 ـ 604 ـ 671 ـ 672.

دور التقدير والتضمين والتقديم والتأخير في إثبات نفي القبيح عن الله تعالى:

كما أولوا آيات المشيئة أولوا غيرها، مصرين على أن الله تعالى لا يريد القبيح. ومن ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول**﴾[1] حيث ذهبوا إلى أن المأمور به محذوف، لأن الله تعالى لا يمكن أن يكون قد أمرهم بالفسق، بل المعنى يؤكد أنه أمرهم بما وصفوا عند تركه بالفسق، وعليه فإن المعنى: أمرناهم بالطاعة ففسقوا[2]. وقد رد الزمخشري هذا التأويل، استناداً إلى أن قوله «ففسقوا» يرده ويأباه، فيقول: «فإن قلت: هلا زعمت أن معناه أمرناهم بالطاعة ففسقوا؟ قلت: لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه، وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه، وهو كلام مستفيض، يقال: أمرته فقام، وأمرته فقرأ، لايفهم منه إلا أن المأمور به قيام أو قراءة، ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب، ولا يلزم على هذا قولهم: أمرته فعصاني، أو فلم يمتثل أمري، لأن ذلك مناف للأمر مناقض له، ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً به، فكان محالاً أن يقصد أصلاً حتى يجعل دالاً على المأمور به، فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منوي، لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوي لأمره مأموراً به، وكأنه يقول: كان مني أمر فلم تكن منه طاعة، كما أن من يقول: فلان يعطي ويمنع، ويأمر وينهى، غير قاصد إلى مفعول..»[3].

وبهذا نعرف أن الزمخشري يرى أن الفعل أمرنا في هذه الآية لا مفعول له. ولهذا لا داعي إلى تقدير المأمور به في هذا الآية، كما نعرف أنه يقرر قاعدة أن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، وكأنه يقرر أن التقدير في كل الآيات التي استعرضناها، والتي نحن بصدد التعرض له آنفاً، يقوم الدليل على حذفه، وعلى

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 16.

(2) متشابه القرآن، 2/461 وتنزيه القرآن عن المطاعن، 227 وأمالي المرتضى، 1/1 ـ 2.

(3) الكشاف، 2/654.

أن هذا المقدر الذي رأيناهم يقدرونه هو المراد فعلاً لتوكيد المعنى في الآية محل التقدير.

وإذا كان الزمخشري ينفي هذا الوجه، فإن مخالفيهم أجازوه، كما نقل عن الزجاج وأبي عمرو النيسابوري[1] والطبري الذي يناقش القراءات في أمرنا ويفضل قراءتها بقصر الألف وتخفيف الميم. يقول في سبب اختياره لهذه القراءة والمعنى المنبثق عنها: «لاجتماع الحجة من القراء على تصويبها دون غيرها. وإذا كان ذلك هو الأولى بالصواب بالقراءة، فأولى التأويلات به تأويل من تأوله: أمرنا أهلها بالطاعة، فعصوا وفسقوا فيها، فحق عليهم القول؛ لأن الأغلب من معنى أمرنا الأمر الذي هو خلاف النهي دون غيره، وتوجيه معاني كلام الله جل ثناؤه إلى الأشهر الأعرف من معانيه أولى، ما وجد إليه سبيل من غيره..»[2].

في حين نجد القرطبي يخالف هؤلاء، ويرى أن المأمور به هو الفسق. والمعنى: كما يفصل في قوله: «فإذا أراد إهلاك قرية، مع تحقيق وعده على ما قاله تعالى، أمر مترفيها بالفسق والظلم فيها، فحق عليها القول بالتدمير. يعلمك أن من هلك فإنما هلك بإراداته، فهو الذي يسبب الأسباب، ويسوقها إلى غاياتها، ليحق القول السابق من الله تعالى».[3] ويضاف إلى ذلك تجويز المعتزلة أن يكون قوله تعالى: ﴿أمرنا مترفيها﴾ من صفة القرية وصلتها، وليس جواباً «لإذا» والمعنى: إذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنا أمرنا مترفيها ففسقوا، وتكون إذا محذوفة الجواب.

والوجه الآخر الذي أولت إليه الآية حمل الكلام على التقديم والتأخير. والمعنى: إذا أمرنا مترفي قرية بالطاعة فعصوا واستحقوا العقاب، أردنا

---

(1) النسفي، 2/309 والمحتسب، 2/25 والنيسابوري بهامش الطبري، المجلد الثامن، 15/18.

(2) تفسير الطبري، المجلد الثامن، 15/43.

(3) تفسير القرطبي، 10/232.

إهلاكهم، وهذا التوجيه في الشعر وكلام العرب كثير[1].

وقوله تعالى: ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيراً**﴾[2] فسر المعتزلة هذه الآية مضمنين **قضينا** معنى **أعلمنا وأخبرنا**، لأنه معدى بإلى. إذ لو أريد به معناه الظاهر لعدي بغير ذلك. كما أنهم استشهدوا على أن المراد بالآية غير ما ذهب إليه مخالفوهم، بأن الفعل **لتفسدن** جاء على وجه الاستقبال، **وقضينا** على وجه المضي، إذ لو كان المراد الخلق لما صح ذلك، وعليه فإن المعنى: أن الله تعالى أخبر بفسادهم الذي يكون من فعلهم، والذي هم الذين يختارونه. وعليه ينتفي أن يكون الله هو الموجد والخالق والمقدر والمدبر له. والدليل على هذا أيضاً أن الله أضاف فعل القضاء إليه، وفعل الإفساد إليهم[3].

أثر المعنى النحوي في إثبات القدرة والاستطاعة قبل الفعل: ـ

لقد أصر المعتزلة إثباتاً للعدل الإلهي على أن الله تعالى منزه عن فعل القبائح كما قلنا سابقاً. ولهذا فقد أجمعوا على تقديم الاستطاعة على الفعل البشري[4]. خلافاً لأهل السنة الذين يرون أن الاستطاعة مقارنة للمقدور[5]، بمعنى أن القدرة والاستطاعة مع الفعل لا تتقدمان عليه. ووجه اتصال هذا المبحث بالعدل الإلهي كما يقول القاضي: «أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح..»[6] ويقول واصل بن عطاء: «.. ويستحيل أن يخاطب العبد **بافعل** وهو لا يمكنه أن يفعل. ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة...»[7]

---

(1) أمالي المرتضى، 1/2 ـ 5.
(2) سورة الإسراء، الآية: 4.
(3) متشابه القرآن، 2/456 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 225.
(4) مقالات الإسلاميين، ص 230 ورسائل العدل والتوحيد، 1/246.
(5) رسائل العدل والتوحيد، 1/146، وشرح الأصول الخمسة، ص 390 و396.
(6) شرح الأصول الخمسة، ص 390.
(7) الملل والنحل، 1/47.

وتوكيداً على ذلك فقد رفض قول المخالفين لهم، الذاهبين إلى مقارنة الاستطاعة للفعل، قائلاً: «إن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنها مقارنة له. ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة، قالوا: إن قدرته متقدمة لمقدورها، غير مقارنة له. . . والذي يدل على فساد مذهبهم، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. . »[1] وأنه: «لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود، والموجود بوجوده قد استغنى عن القدرة أصلاً. وأيضاً فلو كان القادر منا إنما يقدر على الفعل وهو فاعل له، لكان الله تعالى لا يقدر إلا على هذا الحد، لأن حال القادر لا يختلف، كما أن أحدنا لما علم بشيء على ما هو به، وكذلك حاله تعالى، وهذا يوجب لله تعالى فاعل لم يزل، إذ هو قادر لم يزل، وهذا كفر من قائله. وأيضاً فإن القدرة لم كانت مع الفعل، لكان الكافر إنما يقدر على الكفر فقط دون الإيمان؛ لأنه لو قدر عليه لوجد ـ مع أن كافر ـ كونه مؤمناً، وهذا متضاد. ولو كان إنما يقدر على الفكر فقط، لم يحسن أمر العاجز بالفعل، والزَّمِن بالعدو، ولوجب إذا عذب تعالى الكافر على أنه لم يؤمن أن يقبح ذلك منه، وأن يكون ظالماً، لأنه إنما أتى في ما لم يؤمن من قبل الله تعالى، من حيث يقدر على الإيمان، وفي هذا إيجاب كونه مهذوراً، وأنه تعالى ظالم بتعذيبه، تعالى الله عن ذلك. . . »[2].

دور الموصول وصلته معاً في إثبات القدرة والاستطاعة قبل الفعل:

وإثباتاً لمبدأ سبق الاستطاعة للفعل، أول المعتزلة بعض الآيات القرآنية تأويلاً يؤيد ما يذهبون إليه ويقويه؛ لأنهم يعرفون أن القرآن الكريم أقوى من أي

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 396.

(2) رسائل العدل والتوحيد، 1/246 ـ 247.

دليل آخر يمكن أن يتخذ لإثبات حجة. من ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿**قالت إحداهما: يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين**﴾[1] حيث استعان الزمخشري بورود الفعل «استأجر» بلفظ الماضي، على أن قوته وأمانته قد جُرِّبتا وعُرِفَتا. وقد علق على صدق كلام ابنة شعيب، في أن القوي الأمين خير من يستعان به على الأمور، بقوله: «فإن قلت: كيف جعل خير من استأجرت اسماً لإنَّ والقوي الأمين خبراً؟ قلت: هو مثل قوله:

أَلاَ إِنَّ خَيْـرَ النَّـاسِ حَيّـاً وَهَـالِكـاً   أَسِيرُ ثَقِيفٍ عَنْدَهُمْ في السَّلاَسِلِ

في أن العناية في سبب التقديم، وقد صدقت حتى جعل لها ما هو أحق بأن يكون خبراً اسماً»[2]. وقد استشهد القاضي عبد الجبار بهذه الآية للدلالة على أن القوة قبل الفعل. فقال لأن فيها دلالة: «على أن القوة على الفعل تحصل قبله، لأنها لو كانت تحصل حالاً بعد حال، لم يكن ذلك ترغيباً لأبيها في استجارة، ووصفها له بأنه قوي، متى لم يرد به ما ذكرته من قبل من الاستئجار لم يكن فيه فائدة، ولا له معنى، وكان في الزوال عن الظاهر..»[3].

وقوله تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾[4] فقد ذهب المعتزلة إلى أن «من» في قوله تعالى: ﴿**من استطاع**﴾ بدل من الناس، إذ أن هذا الإبدال فيه ضربان من التوكيد. فهو بالإضافة إلى كونه تثنية للمراد وتكريراً له، فهو يفيد أن الإيضاح بعد الإبهام، والتفصيل بعد الإجمال، إيراد له في صورتين مختلفتين[5]. وعليه فإن المعنى مبني على أن الآية أوردت وجوب الحج على الناس جميعاً، ثم جاء البدل ليفصل ويوضح أنه فرض على المستطيع، أي أن «من» وصلتها مجتمعتين بدل من الناس، بناء على أن الاستطاعة موجودة

---

(1) سورة القصص، الآية: 26.
(2) الكشاف، 3/403 ـ 404.
(3) متشابه القرآن، 2/545.
(4) سورة آل عمران، الآية: 97.
(5) الكشاف، 1/390.

قبل الفعل، وإن لا فإن لفظ «من» منفرداً لا يرفع إبهاماً عن الناس المبدل منه، ولا يزيل غموضاً عنه. وتوكيدا واستعانة بهذه الآية يقول القاضي: «وقد ثبت وجوبه قبل الدخول فيه؛ لأن من ليس بحاج يجب أن يدخل فيه، فإذا صح ذلك فيجب أن تكون الاستطاعة للحج حاصلة لمن لم يحج. وفي هذا صحة ما نقول من أنها متقدمة للفعل، وأن الكافر والعاصي يقدران على الإيمان والطاعة. . »[1].

كما رفضوا أن يكون المراد بالاستطاعة الزاد والراحلة فقط، كما قال صلى الله عليه وسلم، لأن «قيام الدلة على أنهما قد أريدا بالاستطاعة لا يمنع من أن تكون الحقيقة مراداً. وإنما بين صلى الله عليه وسلم أن القادر ببدنه لا يلزمه ذلك، حتى ينضاف إليه وجود الزاد والراحلة. . وبعد، فكيف يجوز أن يشترط وجودهما في لزوم الحج، ولا تكون القدرة شرطاً؟ مع أنها إن وجدت صح فعل الحج، وإن وجدا دونها لم يصح وكان وجودهما كعدمهما. . . »[2].

دور العلل في إثبات القدرة والاستطاعة قبل الفعل:

وقوله تعالى: ﴿**يا يحيى خذ الكتاب بقوة**﴾[3] استدل به المعتزلة على أن القوة قبل الفعل لأن الله تعالى أمر يحيى بالأخذ قبل حصول الأخذ منه، وأمره بأن الأخذ بقوة حاصلة، وعليه فإن قوله تعالى ﴿**بقوة**﴾ حال من الفاعل في خذ، والمعنى: خذ الكتاب قوياً[4].

وكذلك قوله تعالى: ﴿**وإذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة**﴾[5] والمعنى خذوا ما آتيناكم أقوياء[6]. وكأن الزمخشري يخالف المعتزلة في توجيه المعنى في هاتين الآيتين، حيث ذهب إلى أن المعنى في الأولى:

---

(1) متشابه القرآن، 1/152.
(2) المرجع السابق، 1/153.
(3) سورة مريم، الآية: 12.
(4) متشابه القرآن، 2/481 وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص 246.
(5) سورة البقرة، الآية: 63.
(6) متشابه القرآن، 1/94 ـ 95.

خذ التوراة بجد واستظهار بالتوفيق والتأييد[1] وفي **الثانية**: خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة[2]. وهذا يدل على أنه يرى أن للجار والمجرور في محل نصب حال مقدرة، والمعنى: خذ الكتاب جاداً ومستظهراً بالتوفيق والتأييد. وفي **الثانية**: خذوا ما آتيناكم عازمين جادين، وهذا التقدير ذهب إليه العكبري، حيث قال: إن التقدير في الآية: «وقلنا: خذوا، ويجوز أن يكون القول المحذوف حالاً، والتقدير: رفعنا فوقكم الطور قائلين خذوا «بقوة» في موضع نصب على الحال المقدرة، والتقدير: خذوا الذي آتيناكموه عازمين على الجد في العمل به. وصاحب الحال الواو في خذوا. ويجوز أن يكون حالاً من الضمير المحذوف، والتقدير: خذوا ما آتيناكموه، وفيه الشد والتشدد في الوصية بالعمل به..»[3].

أما الجار والمجرور في الآية الأولى، فقد جوز العكبري أن يكونا مفعولاً أو حالاً[4]. وكونهما حالاً في الآيتين هو المعنى المفهوم من تفسير القرطبي والنسفي للقوة في الآيتين[5]. والجدير بالذكر أن المفسرين المخالفين للمعتزلة، كالقرطبي والعكبري والنسفي، لم يستدلوا بهذا المعنى النحوي إلى إثبات كون القوة مع الفعل، ولم يتطرقوا إلى هذا المذهب الديني، في حين نجد المعتزلة كما قلنا يستغلون هذا المعنى النحوي على إثبات أن القوة قبل الفعل، إثباتاً للعدل الإلهي الذي يعد من أهم أصولهم على الإطلاق.

---

(1) الكشاف، 3/7.

(2) الكشاف، 1/147.

(3) إملاء مامن به الرحمٰن، 1/41.

(4) إملاء مامن به الرحمٰن، 2/111.

(5) النسفي، 1/53 و3/30 والقرطبي، 1/437 و11/86.

التأويل بالتقدير والتقديم والتأخير والتضمين إثباتاً للتكليف واستحقاق الثواب والعقاب عند المعتزلة

وحقيقة التكليف عند القاضي «إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك، على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء، ولابد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد»[1]. فالله الذي خلق الإنسان وقدره وأنعم عليه بالعقل، لا بد أن يكون له غرض من ذلك. وبما أن الله تعالى لا يجوز أن يكون غرضه قبيحاً، لأنه لا يفعل القبيح ولا يريده، وعليه فلم يبق إلا أن يكون غرضه التكليف، وأن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به[2]. وقد أصر المعتزلة على أن الله تعالى كلف المؤمنين، كما كلف الكفار سواء بسواء، وأن الفرق بين المؤمن والكافر هو الاختيار، من حيث إن المؤمن أحسن الاختيار فآمن، والكافر لم يحسنه لشقاوته فلم يؤمن. والله تعالى بفعله ذلك، إنما يحقق العدل الذي اتصف به، حيث إنه ساوى بين المؤمن والكافر في تكليف كل منهما، ولا يمكن أن يكون التكليف ضاراً بالكافر، المعلوم من حاله أنه سيكفر، لأن الضرر لحقه من عدم اختياره الإيمان، مع أنه كان يمكنه اختياره[3].

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 510.

(2) المرجع السابق، 510.

(3) المرجع السابق، 512 ـ 514 ورسائل العدل والتوحيد، 1/258.

ومن هنا تعلق المعتزلة بمصطلح الوجوب في الاستحقاق على الله تعالى، بمعنى أن المؤمن الذي اختار الإيمان وجب على الله تعالى إدخاله الجنة، كما أن الكافر الذي اختار الكفر وجب على الله تعالى إدخاله النار، لأن كلا منهما استحق ذلك بعمله واختياره. ولهذا قالوا إن إدخال المؤمن الجنة من عمله، وليس بتفضل الله عليه، كما إن إدخال الكافر النار وخلوده فيها استحقاق وليس ظلماً من الله تعالى الذي لا يفعل القبيح[1]. خلافاً لأهل السنة الذين يعتقدون أن الثواب بفضل الله وبرحمته لا باستحقاق سيراً على سنة الرسول ﷺ الذي قال: لا يدخل أحد الجنة بعمله، قيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: وأنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته[2]. وتمسكاً بالتكليف والاستحقاق في الثواب والعقاب ونفياً للقبيح عن الله تعالى، وتأييداً لحرية الإرادة الإنسانية أول المعتزلة بعض الآيات القرآنية التي ظاهرها ينافي كل ذلك.

من ذلك قوله تعالى: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[3] حيث تعلق المخالفون للمعتزلة بأن اللام في قوله «**لجهنم**» لام الغرض «**أي للتعليل**»، والمعنى على ذلك: أن الله تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم. وهذا يدل على أنه خلقهم، وأراد منهم ما استوجبوا به العقوبة. وقد رد المعتزلة ذلك ذاهبين إلى أن «لام» الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة، وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة. ولهذا كان لا بد من تأويل الآية بما يثبت ما يعتقدونه، فتدحض حجة المخالفين فقالوا: إن اللام في قوله: «لجهنم» لام العاقبة، والمعنى في الآية: إن الله تعالى خلق الخلق وأراد منهم العبادة والطاعة، ولكن المعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم، ولهذا كانت

---

(1) الملل والنحل، الآية: 1/45.
(2) الانتصاف بهامش الكشاف، 4/133.
(3) سورة الأعراف، الآية: 179.

عاقبتهم الذرء لجهنم على الاستحقاق. واستشهدوا على استعمال هذه اللام في هذا المعنى، بمجموعة من الآيات والأبيات الشعرية، تقوية لما يذهبون إليه من ذلك قوله تعالى: ﴿**فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً**﴾[1] والمعنى: أنهم لم يلتقطوه ليكون كذلك، بل التقطوه ليكون لهم قرة عين، كما حكى الله تعالى عن امرأة فرعون في قوله تعالى: ﴿**وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿**ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك**﴾[3] والمعنى: أن عاقبتهم أنهم يضلون عن سبيلك. وقوله ﴿**إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً**﴾[4] والمعنى: أن عاقبتهم أنهم يزدادون إثماً.

في حين نجد أهل السنة يعدون هذه اللام في «ليزدادوا» لام التعليل، والمعنى: أن ازدياد الإثم مراد لله تعالى وغرض له؛ كما استندوا إلى قول الشاعر:

لَـهُ مَلِـكٌ يُنَـادِي كُـلَّ يَـوْمٍ ... لِـدُوا لِلْمَـوْتِ وَابْنُـوا لِلْخَـرَابِ

وقول الشاعر:

وَلِلْمَوْتِ تَغْذُو الْوَالِدَاتُ سِخَالَهَا ... كَمَا لِخَرَابِ الدَّهْرِ تُبْنَى الْمَسَاكِنُ

وقول الآخر:

أَمْـوَالُنَـا لِـذَوِي الْمِيـرَاثِ نَجْمَعُهَـا ... وَدُورُنَـا لِخَـرَابِ الـدَّهْـرِ نَبْنِيهَـا

لقد استشهد المعتزلة بالشعر العربي إثباتاً للمعنى الذي يذهبون إليه، أسوة بمفسري الرأي قبلهم من النحاة، الذي يرون في الشعر خير معني على تقوية أي معنى. وهنا نجدهم يصرون على معنى العاقبة في اللام، لأن الآية وردت مورد

---

(1) سورة القصص، الآية: 8.
(2) سورة القصص، الآية: 9.
(3) سورة يونس، الآية: 88.
(4) سورة آل عمران، الآية: 178.

الذم، ولا يستحق الإنسان الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة. بل الذم يقع على سوء الاختيار الذي يجعل صاحبه مستحقاً للعقاب. بالإضافة إلى أن حمل اللام على أنها للعاقبة يجعلها لا تناقض قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس **إلا ليعبدون**﴾[1] ذلك لأن المعنى في هذه الآية على تقدير محذوف، والتقدير: وما خلقت الجن والإنس وما أمرتهم بالطاعة وكلفتهم إلا ليعبدون، فاللام للغرض والخلق وحده لا يبرر التكليف، ومتى قرر ذلك حسن أن يعلق به «**ليعبدون**».

وعلي فإذا قال تعالى: «ذرأنا الخلق وأمرناهم بمجانبة الكفر لجهنم» لتناقض القول. لأن ما تقدم يقتضي أنه لم يخلقهم لجهنم، والثاني يقتضي أنه خلقهم لها، وهذا منتهى التناقض. ولهذا لا بد من جعل اللام في لجهنم للعاقبة[2]. وهذا المعنى عده النسفي عدولاً عن الظاهر، لأن المعنى، عنده بناء على ما يذهب إليه أهل السنة، أن: «الله علم منهم اختيار الكفر، فشاء منهم الكفر، وخلق فيهم ذلك، وجعل مصيرهم جهنم لذلك، ولا تنافي بين هذا وبين قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** لأنه إنما خلق منهم للعبادة من علم أنه يعبده، وأما من علم أنه يكفر به فإنما خلقه لما علم أنه يكون منه. فالحاصل أن من علم منه الأزل أنه يكون منه العبادة خلقه للعبادة، ومن علم منه أن يكون منه الكفر خلقه لذلك. . .»[3] وقد جوز العكبري أن يكون قوله تعالى: **﴿لجهنم﴾** متعلقاً بذرأنا، والمعنى كما يذهب إليه أهل السنة، كما جوز أن يكون متعلقاً بمحذوف، على أن يكون حالاً من «**كثيراً**» أي كثيراً لجهنم[4]. والمعنى والله أعلم: ذرأنا كثيراً كائنين لجهنم. وهذا من وجهة نظر أهل السنة

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 56.

(2) متشابه القرآن 1/306 وشرح الأصول الخمسة، ص 464 ـ 466، ويُنظر الانتصاف بهامش الكشاف 1/444.

(3) تفسير النسبي 2/86 ـ 87.

(4) إملاء ما من به الرحمٰن، 1/289.

أيضاً، الذين ذهبوا إلى أن الثواب والعقاب من الله تعالى، وليس استحقاقاً واجباً عليه تعالى، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة.

وقوله تعالى: ﴿فإذا مس الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال: إنما أوتيته على علم بل هي فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾[1] حيث أكد الزمخشري على الاستحقاق من خلال هذه الآية فوجه قوله ﴿على علم﴾ إلى أنه متعلق بمحذوف يؤيد استحقاق المؤمن للثواب على عمله، والتقدير: إنما أوتيته على علم مني أني سأعطاه لما في فضل واستحقاق، أو على علم من الله بي وباستحقاقي. وأكد هذا المعنى بتجيوز كون «ما» في «إنما» موصولة وليست كافة، والضمير في أوتيته راجع إليها، والمعنى: إن الذي أوتيته علم مني أني سأعطاه... أو على علم من الله بي وباستحقاقي[2]. وقوله تعالى: ﴿لقد جاء رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾[3] فسره الزمخشري بما يؤيد استحقاق المؤمنين للجنة بما كانوا يعملونه من أعمال في الدنيا، لا بتفضل الله عليهم بذلك، فذهب إلى أن «ما» في قوله تعالى: ﴿بما كنتم تعملون﴾ مصدرية، وأن المعنى فيه على تقدير مضاف محذوف، والمعنى: أورثتموها بسبب أعمالهم، بعد أن قرر أن «أن» مخففة من الثقيلة أو بمعنى «أي»، والمعنى: ونودوا بأنه تلكم الجنة أورثتموها بسبب أعمالكم. والضمير في «انه» ضمير الشأن والحديث، والمعنى إذا كانت بمعنى أي: وقيل لهم أي تلكم الجنة أورثتموها بسبب أعمالهم لا بتفضل الله عليكم[4].

في حين نجد المخالفين للمعتزلة يذهبون إلى أن تسمية الجنة ميراثاً يدل على أنها لا تستحق بالعمل، بل بتفضل من الله تعالى، وذهبوا إلى أن قوله

(1) سورة الزمر، الآية: 49.
(2) الكشاف 4/133.
(3) سورة الأعراف، الآية: 43.
(4) الكشاف 2/105 ـ 106.

«أورثتموها» حال من الجنة، والعامل فيها ما في تلك من معنى الإشارة[1]. ولم يجوز العكبري أن تكون حالاً من تلك، للفصل بينهما بالخبر، ولأن تلك مبتدأ، والابتداء لا يعمل في الحال، كما لم يجوز أن تكون حالاً من الكاف والميم، لأن الكاف حرف للخطاب، وصاحب الحال لا يكون حرفاً، ولأن الحال تكون بعد نهاية الكلام، والكلام لا ينتهي عند «تلكم». كما جوز أن تكون الجنة نعتاً لتلكم أو بدلاً وأورثتموها الخبر[2]. وكل ذلك يؤيد أن تكون الجنة موروثة بفضل الله لا باستحقاق الثواب كما يقول المعتزلة.

وقوله تعالى: **﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا: لنا هذه﴾**[3] حيث استشهد الزمخشري باللام في قوله «لنا» على استحقاق المؤمن للحسنة في الآية، فقال «قالوا لنا هذه، أي هذه مختصة بنا، ونحن مستحقوها، ولم نزل في النعمة والرفاهية. واللام مثلها في قولك الجل للفرس»[4] وقد علق ابن المنير على ذلك بقوله: «قال أحمد: دلت اللام على دعواهم استحقاق الحسنة. وأما دعوى اختصاصها بهم حتى لا يشركهم فيها أحد، فدل عليه تقديم الخبر الذي هو لنا. وقد علمت طريقة المصنف في إسناده الحصر من تقديم ما حقه أن يؤخر، كالمفعول والخبر ونحوه»[5] بمعنى أن الزمخشري استغل تقديم الخبر «لنا» على المبتدأ في التدليل على استحقاق المؤمن الجنة بعمله لا بتفضل الله عليه. والتقديم والتأخير أحد عناصر التفسير بالرأي التي أشرنا إليها في مبحث سابق.

وقوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم﴾**[6] جعل الزمخشري المعنى فيه على

---

(1) النسفي، 2/ 54 وإملاء مامن به الرحمن، 1/ 274.
(2) إملاء مامن به الرحمن، 1/ 274.
(3) سورة الأعراف، الآية: 131.
(4) الكشاف، 2/ 144.
(5) الانتصاف بهامش الكشاف 2/ 144.
(6) سورة يونس، الآية: 9.

تقدير محذوف يؤيد استحقاق الثواب، كما ضمن **يهدي** معنى يسدد للاستقامة على طريق الثواب. والمعنى: «**يهديهم ربهم بإيمانهم** يسددهم بسبب إيمانهم للاستقامة على سلوك السبيل المؤدي إلى الثواب. ولذلك جعل «**تجري من تحتهم الأنهار**» بياناً له وتفسيراً، لأن التمسك بسبب السعادة كالوصول إليها. .»[1] وتوكيداً على المعنى المذهبي ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الباء بمعنى على، والجار والمجرور متعلقان بمحذوف مفعول له، والتقدير: يهديهم جزاء على إيمانهم، وجعل قوله تعالى: ﴿**تجري من تحتها الأنهار**﴾ تفسيراً لذلك الجزاء[2].

وقد جوز النسفي المخالف للمعتزلة أن تكون جملة «**تجري**» تفسيرية[3] ولكنه لم يجعلها تفسيراً للثواب المستحق ولم يتطرق إلى ذلك. في حين نجد العكبري، وهو مخالف لهم أيضاً، يجوز أن تكون مستأنفة، وأن تكون حالاً من ضمير المفعول في يهديهم، والمعنى: يهديهم في الجنة إلى مراداتهم في هذه الحال[4].

ومن خلال هذه الآية يتطرق الزمخشري إلى أن الإيمان وحده لا يكفي، وأنه لا بد من إقرانه بالعمل الصالح حتى يكون إيماناً منجياً، وإلا فإن انعدام اقترانه بالعمل كعدمه، استناداً إلى أن الله تعالى أوقع الصلة مجموعاً فيها بين الإيمان والعمل. وكأن المعنى: إن الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح، ثم قال: بإيمانهم، والتقدير: بإيمانهم هذا المضموم إليه العمل الصالح، وكأنه يقدر صفة محذوفة للإيمان حتى يكون إيماناً يستحق عليه فاعله أن يهدي إلى السبيل المؤدي إلى الثواب[5]. وقد رفض النسفي ذلك تمشياً مع مذهب أهل

---

(1) الكشاف، 1/330.
(2) متشابه القرآن 1/355.
(3) تفسير النسفي، 1/154.
(4) إملاء ما من به الرحمٰن، 2/25.
(5) الكشاف، 2/330 ـ 331.

السنة الذين يرون أن الإيمان وحده يكفي. فجعل الكلام في قوله «بإيمانهم» على ظاهره، ولم يقدر ضم العمل الصالح كما قدره المعتزلة[1].

وبهذا يمكننا أن نقول: إن المعتزلة يلتقون مع المرجئة في كون الإيمان وحده لا يكفي، ولا بد من إقرانه بالأعمال الصالحة حتى يكون إيماناً تاماً، يستحق صاحبه أن يجازي عليه بالثواب.

وقوله تعالى: **﴿جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عيهم من كل باب سلام عليكم بماصبرتم فنعم عقبى الدار﴾**[2] حيث ذهب الزمخشري إلى أن «**بما صبرتم**» متعلق بمبتدأ محذوف. والمعنى: هذا بما صبرتم، كما قدر مضافاً محذوفاً دخل عليه حرف الباء، والمعنى: هذا الثواب بسبب صبركم. أو هذه الملاذ والنعم بدل ما احتملتم من مشاق الصبر. كما جوز أن يكون الجار والمجرور «**بما صبرتم**» متعلقين بسلام، والمعنى: نسلم عليكم ونكرمكم بصبركم[3]. وقد رفض العكبري أن يتعلق الجاء والمجرور «**بسلام**» لأن الخبر «**عليكم**» فصل بينهما، مجوزاً أن يكون متعلقاً «**بعليكم**» أو بما يتعلق به[4].

في حين لم ينف القرطبي والنسفي أن يكون الجار والمجرور متعلقين بمحذوف يشبه ما قدره الزمخشري إن لم يكن هو نفسه. وجوز القرطبي أن يكونا متعلقين بمعنى «**سلام عليكم**» كما جوز النسفي أن يكونا متعلقين «**بسلام**» وإن فضل كونهما متعلقين بمحذوف[5].

ومن هنا لا بد من الإشارة إلى أنه حتى لو تشابه التقدير، بين المعتزلة والمخالفين لهم من أهل السنة في هذه الآية وأشباهها، فإن المعتزلة يجعلون

---

(1) النسفي، 2/154.
(2) سورة الرعد، الآيتان: 23 ـ 24.
(3) الكشاف، 2/527.
(4) إملاء ما من به الرحمٰن، 2/64.
(5) النسفي، 2/249، والقرطبي، 9/312 ـ 313.

الثواب استحقاقاً لا فضلاً من الله تعالى. ولهذا قالوا: إن الحمد في الدنيا واجب على النعم التي ينعمها الله على الناس. أما في الآخرة فليس كذلك؛ لأن الله تعالى لم يتفضل عليهم، بل هو حق لهم، وواجب على الله أن يوفيه لهم. أما أهل السنة فإنهم جعلوا دخول الجنة فضلاً من الله تعالى، ولم يجوزوا الاستحقاق والوجوب على الله تعالى. كما أنهم آمنوا بأنه لا يدخل المؤمن الجنة بعمله، بل بفضل الله ورحمته، استناداً إلى حديث الرسول ﷺ الذي نفى أن يدخل الجنة أحد بعمله. وعليه فإن تشابه التقدير بين الفرقتين لا يعني أن إحداهما تؤمن بما تؤمن من الأخرى.

وقوله تعالى: ﴿وإن لك لأجرا غير ممنون﴾[1] المعنى فيه على تقدير محذوف، والمعنى: غير ممنون عليك به، لأنه ثواب تستوجبه على عملك، وليس بتفضل ابتداء، وإنما تمن الفواضل لا الأجور على الأعمال»[2]. وقد أكبر ابن المنير هذا التأويل من الزمخشري قائلاً «ما كان النبي ﷺ يرضى من الزمخشري بتفسير الآية هكذا، وهو ﷺ يقول «لا يدخل أحد منكم الجنة بعمله، قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قا: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله بفضل منه ورحمة». ولقد بلغ بالزمخشري سوء الأدب إلى حد يوحب الحد، وحاصل قوله: أن الله لامنة له على أحد، ولا فضل في دخول الجنة، لأنه قام بواجب عليه، نعوذ بالله من الجراءة عليه»[3].

وقد ذهب القرطبي إلى تفسير قوله «ممنون» تفسيراً لغوياً بدون تقدير محذوف، والمعنى: غير مقطوع ولا منقوص. كقولهم مننت الحبل إذا قطعته. وحبل منين إذا كان غير متين، وكقول الشاعر:

غُبْساً كَوَاسِبَ لاَ يُمَنَّ طَعَامُهَا

---

(1) القلم، 3.

(2) الكشاف، 4/585.

(3) الانتصاف بهامش الكشاف 4/585.

أي لا يقطع[1].

في حين نجد النسفي يجوز أن يكون المعنى: غير مقطوع، ويجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف والمعنى: غير ممنون عليك به[2]. وهذان التقديران هما تقديراً الزمخشري، إلا أن الزمخشري مال إلى الثاني إثباتاً لوجوب الاستحقاق على الله تعالى. أما النسفي فقد جوز الوجهين، وهو لا يعتقد بوجوب الاستحقاق، لأن أهل السنة يعتقدون بأنه لا يجب على الله شيء، بل إن الثواب تفضل من الله تعالى على البشر.

كذلك نجد ابن كثير يفسر الممنون بأنه غير مقطوع بدون أن يتطرق إلى التفسير الثاني[3].

---

(1) القرطبي، 18/226.

(2) تفسير النسفي، 14/279.

(3) ابن كثير 7/79 ـ 80.

أثر المعنى النحوي
في إثبات الحسن والقبح والعقليين

أجمع المعتزلة على أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان. فالعمل القبيح فيه قبح ذاتي، والعمل الحسن فيه حسن ذاتي. والشرع عندما يأمر بأشياء، وينهي عن أخرى، يتبع مافي الأعمال من حسن وقبح ذاتيين. وكذلك العقل عندما ينتهج الصدق، فإنه يفعل ذلك لما في الصدق من حسن ذاتي. أيضاً عندما يستقبح الكذب، فإنه ينظر إلى ما فيه من قبح ذاتي[1]. وتوكيداً على ذلك، يقول القاضي: «إن أحدنا، لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة. .»[2] والصفة الذاتية في الأفعال جعلت الناس لا يحتاجون إلى الشرع لمعرفة الحلال والحرام. ولهذا «اتفقوا على أن أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود

---

(1) ضحى الإسلام 3/47 ـ 48 وصبحي: أحمد محمد ـ في علم الكلام دار الكتب الجامعية ـ مطابع رويال ـ الإسكندري ـ 1969 م ص 124 ـ 125 وأحمد: محمود كامل ـ مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1403 هـ ـ1983 م ص 159.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص 303.

السمع. والحسن القبح يجب معرفتهما بالعقل. واعتناق الحسن، واجتناب القبيح واجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام، امتحاناً واختباراً «ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيي عن بينة»[1][2].

وقد ذهب المخالفون للمعتزلة إلى أن حسن الفعل وقبحه يرجع إلى أمر الشرع أو نهيه عنه. فالكذب يكون حسناً لو أمر الشرع به، كما يقبح الصدق إذا نهى الشرع عنه[3].

وتوكيداً لذلك انطلق المعتزلة إلى الآيات القرآنية يؤولونها حتى يثبتوا نظرية الحسن والقبح العقليين. ذلك لأنهم مصرون على أن الأمور التي وافق عليها هي نفسها ما جاء الشرع بالحث عليها والأمر بها، والأمور التي استقبحها العقل نهى الشرع عنها ووعد فاعليها بالعذاب وسوء العاقبة. وبناء على إصرارهم هذا رأي الزمخشري أن الأوجه انتصاب قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين﴾[4] على المدح، لأن الرسل هم الذين ينبهون عن الغفلة، ويبعثون على النظر في الأدلة، ويبلغون ما حملوه من تفصيل أمور الدين، وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع، والمعنى: أمدح رسلاً مبشرين ومنذرين. كما جوز أن يكون النصب على التكرير[5]. وقد ذهب القرطبي إلى أن قوله «رسلاً» في الآية يجوز أن يكون بدلاً من رسلا في قوله تعالى: ﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك﴾. أو يكون منصوباً على إضمار فعل، أو على الحال، والمعنى: كما

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 43.

(2) الملل والنحل: 1/45 وخثيم: علي فهمي ـ النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ـ دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1967 م ص 52 ـ 63.

(3) ضحى الإسلام 3/49 وفي علم الكلام ص 124.

(4) سورة النساء، الآية: 165 وتتمة الآية «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً» وقبلها رسلاً قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً. سورة النساء، الآية: 164.

(5) الكشاف، 1/291.

أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده رسلاً[1].

أما الزجاج فإنه جوز أن يكون النصب بفعل مضمر يفسره الفعل المذكور، والمعنى: قد قصصنا رسلاً عليك قد قصصناهم، كقولك: رأيت زيداً وعمراً أكرمته، أي وأكرمت عمراً، أو يكون محمولاً على معنى، إنا أوحينا إليك، لأن معناه أنا أرسلنا إليك، موحين إليك، وأرسلنا رسلاً قد قصصناهم عليك[2]. مع ملاحظة عدم ربط المعنى النحوي في «رسلاً» بأي مذهب ديني كما فعل المعتزلة.

أما قوله تعالى: **﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾** بعد ذلك، فإن الزمخشري علق اللام في «لئلا» بمبشرين ومنذرين، والمعنى: أن إرسالهم إزاحة للعلة، وتتميما لإلزام الحجة، لئلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا في سنة الغفلة، وينبهنا لما وجب الانتباه له[3].

وقد جوز العكبري أن تكون اللام في «لئلا» متعلقة بما دل عليه الرسل: أي أرسلناهم لذلك، وأن تكون متعلقة بمبشرين ومنذرين، أو بما يدلان عليه[4].

وقد حمل الزمخشرين الفعل ينسينك على الماضي في قوله تعالى: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره، وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾**[5] والمعنى وإن كان الشيطان ينسينك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول[6]، ذلك لأنهم يرون أن قبح مجالسة المستهزئين ذاتي يعرفه العقل

---

(1) تفسير القرطبي 6/18.
(2) الزجاج: معاني القرآن وإعرابه، 2/146.
(3) الكشاف، 1/291.
(4) إملاء ما من به الرحمٰن، 1/203.
(5) سورة الأنعام الآية: 68.
(6) الكشاف، 2/35.

ويدركه قبل ورود النهي الشرعي عنه. وقد أنكر ابنُ المنير هذا التوجيه، لأن الآية الكريمة لا تحتمله، بناء على أن القبح الذاتي مذهب ينكره أهل السنة، الذين يرون أنه لا تكليف قبل بعثة الرسل ونزول الأوامر والنواهي الإلهية. وبناء على أنه، لو كان النسيان المراد في الآية هو نسيان الحكم الذي يدل عليه العقل قبل ورود النهي الشرعي، لما عبر عنه بالفعل المضارع الدال على الاستقبال، في قوله تعالى: ﴿وإما ينسينك﴾ أي في المستقبل. ولهذا فإن حمل الفعل على المضي لا يجوز[1]. إذ فيه تحميل الآية ما لا تحتمل. وذهب النسفي إلى تقدير مفعول محذوف، والمعنى: وإما ينسينك الشيطان ما نهيت عنه[2]. بناء على أنه لا تكليف قبل نزول النهي والأمر الشرعيين.

(1) الانتصاف 2/34 ـ 35.

(2) تفسير النسفي، 2/17.

ثالثاً: أثر المعنى النحوي في إثبات أصلي الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين

يعد الوعد والوعيد الأصل الثالث من أصول المعتزلة الخمسة. والوعد عندهم: «كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل. ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال: وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق»[1].

أما الوعيد: «فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بي أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه، وهتك حرمه، ونهب أموالها، مع أنه لا يستحق ولا يحسن. ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً؛ لأنه إن نفعه في الحال أو ضره مع القول، لم يكن واعداً ولا متوعداً»[2].

وقد علق المعتزلة أهمية كبيرة على الوعد والوعيد. ولهذا حاولوا إثباتهما بكل الأدلة العقلية والسمعية التي يمتلكونها، لما لهما من اتصال بأهم أصولهم،

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 134.
(2) المرجع السابق، 135.

وهو العدل، الذي يلقبون أنفسهم به، لأن العدل الإلهي يقتضي إثابة المطيع ومعاقبة العاصي.

وقد آثرت أن أجمع بين هذا الأصل وأصل المنزلة بين المنزلتين، الذي يعد الأصل الرابع من أصول المعتزلة، لأن رأي المعتزلة فيهما: «ينبني على تصورهم للإيمان، وتصورهم للعدل الإلهي كما شرحوه، وعلى قولهم في أن العالم سائر لغرض يرمي إلى تحقيقه..»[1] أما علوم الوعد والوعيد فقد لخصها القاضي عبد الجبار في قوله: «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب»[2].

وتحقيقاً لهذا الأصل «اتفقوا على أن المؤمن، إذ خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار...»[3] فالمعتزلة يرون أن أعمال العصيان التي تصدر عن الناس، قد تكون كبائر، وهي «ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه، إما مستحقاً وإما مقدراً..»[4] وقد تكون صغائر، وهي: «ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه، إما مستحقاً وإما مقدراً..»[5] وقد احترز القاضي بقوله محققاً ومقدراً» عن الكافر ومن لم يطع البتة. فإنه قد وقع في أفعاله الصغيرة والكبيرة، على معنى أنه، لو كان له ثواب، لكان يكون محبطاً بما ارتكبه من المعصية، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً في جنب ما يستحقه من الثواب»[6].

---

(1) ضحى الإسلام 61/3.
(2) شرح الأصول الخمسة، ص 135 ـ 136. وينظر رسائل العدل والتوحيد، 1/260.
(3) الملل والنحل، الآية: 1/45.
(4) شرح الأصول الخمسة، ص 632.
(5) المرجع السابق، ص، 632.
(6) المرجع السابق، ص، 632.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وكره إليمن الكفر والفسوق والعصيان**﴾[1] بناء على أن العطف بالواو يفيد الترتيب ولا شك، وعليه فإن المقدم أكبر من الذي بعده، فالكفر أكبر من الفسوق، والفسوق أكبر من العصيان ولما كان العصيان ذكر ثالثاً فلا بد من أن يكون المراد به الصغائر، وقوله تعالى: ﴿**الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم**﴾[2] استناداً إلى أن المستثنى لا بد أن يكون غير المستثني منه، وإلا لم يكن للاستثناء فائدة، وعليه فلا بد أن يكون المارد باللمم الصغائر[3].

وقد وقف المعتزلة إزاء حال مرتكب الكبيرة، فلم يقولوا بكفره، كما يقول الخوارج، الذين عدوا الكبيرة كفراً يخرج من الملة، ولا قالوا بإرجاء حاله إلى الله تعالى، كما تقول المرجئة الذين يرون أنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، والعمل ليس ركناً من الإيمان، وإنما قالوا: إن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا كافر مطلقاً، ولا مؤمن مطلقاً[4].

ولهذا عدوا المنزلة بين المنزلتين الأصل الرابع من أصولهم. وهذا الأصل هو السبب في نشأة هذه الفرقة، إذ أن واصل بن عطاء، عندما أعطى رأيه هذا في صاحب الكبيرة، اعتزل حلقة الحسن البصري، فسمى هو وأصحابه معتزلة، لأنهم اعتزلوا رأي الأمة في أمر صاحب الكبيرة.

والكلام عن المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة كلام في الأسماء والأحكام، لأن «صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم. . . . هو سبب تلقيب المسألة المنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبير

---

(1) سورة الحجرات، الآية: 7.
(2) سورة النجم، الآية: 32.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص 633 ـ 634.
(4) الملل والنحل، الآية: 48، والتبصير في الدين، ص، 64 ـ 65.

له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»[1].

دور العطف بالواو في إثبات حقيقة الإيمان عند المعتزلة:

دفع المعتزلة إلى عد مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، بحثهم في حقيقة الإيمان. ذلك لأن المعتزلة لايعدون الإيمان إيماناً، إلا إذا كان مقترناً بالأعمال الصالحة. ولهذا فمن يصدق الله تعالى ورسله، ويعمل صالحاً، يستحق أن يسمى مؤمناً، يستحق المدح والتعظيم والموالاة. والفاسق بارتكابه الكبيرة لا يكون مؤمناً، لأنه لم يعمل صالحاً، فلا يستحق المدح ولا التعظيم ولا الموالاة. ولا يسمى مؤمناً، كما أنه لا يسمى كافراً، لأن نطقه بالشهادة، وتصديقه بالنبي ﷺ، وعمله لبعض الأعمال الصالحة، التي لا يجوز إنكارها، لا يجعله كافراً، فلا يسمى لذلك كافراً، وعليه فهو في منزلة بين المنزلتين[2]. والإيمان عندهم: «أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه، ويصدقه بعلمه. فمن أخل بالاعتقاد، وإن شهد وعمل، فهو منافق. ومن أخل بالشهادة فهو كافر. ومن أخل بالعمل فهو فاسق»[3] وذلك خلافاً لأهل السنة الذين يعتقدون «أن الموحد لله الذي لا خلل في عقيدته مؤمن وإن ارتكب الكبائر..»[4] واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: **﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم﴾**[5] ذاهبين إلى أن عطف التقوى على الإيمان شرط في التكفير وإدخال الجنة. ولا يجوز مطلقاً جعل الفعل آمنوا هو فعل الشرط وحده، بدون تقدير الفعل «اتقوا» معه، إذ بدون اتقوا

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 697.

(2) رسائل العدل والتوحيد، 1/272 ـ 273 والملل والنحل، 1/48، وشرح الأصول الخمسة، ص 701 ـ 703. وفي علم الكلام، ص 132.

(3) الكشاف، 1/39 وص، 119.

(4) الانتصاف بهامش الكشاف 1/39.

(5) سورة المائدة، الآية: 65.

لا يحصل جواب الشرط[1]. وكأنهم يتصورون أن المعنى: لو أن أهل الكتاب جمعوا بين الإيمان والتقوى لكفرنا، عنهم سيئاتهم، ولأدخلناهم جنات النعيم.

دور المصادر في إثبات صدق الوعد الإلهي:

وقد استشهد المعتزلة بقوله تعالى: **﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلا﴾**[2] على صدق الوعد الإلهي وحتمية وفائه به، حيث ذهب الزمخشري إلى أن قوله «**وعد الله حقاً**» مصدران: **الأول** مؤكد لنفسه والثاني مؤكد لغيره. وكذا عد جملة «**ومن أصدق من الله قيلا**» جملة مؤكدة والمعنى: وعد الله وعدا حقاً ومن أصدق من الله قيلا. وذلك: «معارضة مواعيد الشيطان الكاذبة وأمانيه الباطلة لقرنائه بوعد الله الصادق لأوليائه، ترغيباً للعباد في إيثار ما يستحقونه به تنجز وعد الله، على ما يتجرعون في عاقبته غصص إخلاف مواعيد الشيطان»[3].

استغلال الرتبة في إثبات صدق الوعد الإلهي:

كما استشهد الزمخشري على صدق وعد الله تعالى بتقديم المفعول الثاني على الأول في قوله تعالى: **﴿فلا تحسبن الله مخلف لأوعده رسله إن الله عزيز ذو انتقام﴾**[4] ذلك لأن الله لم يقل مخلف رسله وعده، فقدم الوعد على الرسل «**ليعلم أنه لا يخلف الوعد أصلاً كقوله «إن الله لا يخلف الميعاد» ثم قال «رسله»** ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحداً، وليس من شأنه إخلاف المواعيد، كيف يخلفه رسله الذين هم خيرته وصفوته»[5].

---

(1) الكشاف والانتصاف، 1/657.

(2) سورة النساء، الآية: 122.

(3) الكشاف، 1/567 وينظر النسفي، 1/252.

(4) سورة إبراهيم، الآية: 47.

(5) الكشاف، 2/566.

وقد رد ابن المنير ذلك ذاهباً إلى أن «الفعل متى تقيد بمفعول انقطع إطلاقه. فليس تقديم الوعد في الآية دليلاً على إطلاق الفعل باعتبار الموعود، حتى يكون ذكر الرسل بائناً كالأجنبي من الإطلاق الأول، ولا فرق في المعنى الذي ذكره، بين تقديم ذكر الرسل وتأخيره، ولا يفيد تقديم المفعول الثاني إلا الإيذان بالعناية في مقصود المتكلم، والأمر بهذه المثابة في الآية، لأنها وردت في سياق الإنذار والتهديد للظالمين، بما توعدهم الله تعالى به على ألسنة الرسل. فالمهم في التهديد ذكر الوعيد، وأما كونه على ألسنة الرسل، فذلك أمر لا يقف التخويف عليه ولا بد، حتى لو فرض التوعد من الله تعالى على غير لسان رسول، لكان الخوف منه حسيباً كافياً..»[1] في حين نجد النسفي يوافق الزمخشري على رأيه في تقديم المفعول الثاني، وينقل عبارته كما هي[2]. مع أنه على عقيدة أهل السنة. وهذا يدل على أن الاتفاق في التأويل بين الزمخشري والنسفي، لا يعني الاتحاد في الرأي بين أهل السنة والمعتزلة، لأن الاستشهاد بتقديم المفعول الثاني عند الزمخشري، لإثبات أصل من أصول المعتزلة، والاستشهاد به عند النسفي من حسن ظن أهل السنة بالله تعالى، ووجوب اتصافه بكل الصفات الحسنة التي منها أنه لا يخلف الوعد.

دور العطف في إثبات الوعد الإلهي:

وقد استغل الزمخشري الابتداء بقوله تعالى: ﴿**ثم لا ينصرون**﴾، وعدم العطف بالجزم في قوله تعالى: ﴿**لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون**﴾[3] على إثبات الوعد الإلهي. ذلك لأنه: «لو جزم لكان نفي النصر مقيداً بمقاتلتهم كتولية الأدبار. وحين رفع كان نفي النصر وعداً مطلقاً، كأنه قيل: ثم شأنهم وقصتهم، التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد

(1) الانتصاف بهامش الكشاف، 2/566.

(2) تفسير النسفي، 2/266.

(3) سورة آل عمران، الآية: 111.

التولية، أنهم مخذولون، منتف عنهم النصر والقوة، لا ينهضون بعدها بجناح، ولا يستقيم لهم أمر. . فإن قلت: فما الذي عطف عليه هذا الخبر؟ قلت: جملة الشرط والجزاء. كأنه قيل: أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون. فإن قلت: فما معنى التراخي في ثم؟ قلت: التراخي في المرتبة لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الإخبار بتوليتهم الأدبار. . »[1] وقد عد الفراء كون رؤوس الآيات بالنون أمراً يقوى الرفع في الفعل، كقوله تعالى قوله تعالى: ﴿**ولا يؤذن لهم فيعتذرون**﴾[2] والمعنى الذي ينبثق عن الرفع هو الاستئناف[3] في حين جعل ابن المنير المخالف للمعتزلة الابتداء بقوله: ﴿**لاينصرون**﴾ من الترقي في الوعد عما هو أدنى إلى ما هو أعلى، لأنهم وعدوا بتولية عدوهم الأدبار عند المقاتلة، ثم ترقى في الوعد إلى ما هو أتم في النجاح من أن هؤلاء لا ينصرون مطلقاً. ويزيد هذا الترقي بدخول ثم دون الواو، فإنها تستعار هاهنا للتراخي في الرتبة لا في الوجود. كأنه قال: ثم هاهنا ماهو أعلى في الامتنان، وأسمح في رتب الإحسان، وهو أن هؤلاء قوم لا ينصرون البتة»[4].

وقد جوز العكبري الوجهين: العطف على الجزم، والرفع على الاستئناف. مستنكراً قول من رأى أن الجزم عطفاً على جواب الشرط لا يجوز. لأن جواب الشرط يقع بعد المشروط مباشرة، وثم للتراخي. ولذلك لم تصلح في جواب الشرط. والمعطوف على الجواب كالجواب. ذاهباً إلى أن الجزم في مثله قد جاء في قوله تعالى: ﴿**ثم لا يكونوا أمثالكم**﴾ ولهذا لا تعلق بذلك لنفي الجزم، وإنما استؤنف للدلالة على أن الله لا ينصرهم قاتلوا أو لم يقاتلوا[5].

---

(1) الكشاف، 1/401.

(2) المرسلات، 36.

(3) معاني القرآن ـ الفراء، 1/229.

(4) الانتصاف بهامش الكشاف، 1/401.

(5) إملاء ما من به الرحمٰن، 1/146.

دور الزيادة في إثبات الوعيد الإلهي:

وكما استشهد المعتزلة على ثبوت الوعد بتأويل الآيات القرآنية، استشهدوا على ثبوت الوعيد بتأويل الآيات القرآنية أيضاً؛ فإثباتاً لتحقيق وعيد الله تعالى بثواب المطيعين له في الدنيا والمؤتمرين بأوامره تعالى، أول المعتزلة قوله تعالى: «**أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون. يغفر لكم من ذنوبكم**»[1] ذاهبين إلى أن «مِن» من قوله تعالى: ﴿**من ذنوبكم**﴾ زائدة. والمعنى يغفر لكم ذنوبكم، إذ ليست في هذا الموضع للتبعيض، لأن «مَنْ» يفعل ما أمر به قبل ذلك يستحق غفران ذنوبه جميعها، وهذا وعيد من الله تعالى للمطيعين من عباده، ولا شك أن وعيده لا بد واقع. كما أنهم جوزوا أن تكون «من» للجنسية، والمراد أن يكون الغفران في هذا الجنس، كما تقول: باب من حديد[2].

في حين نجد النسفي يرى أن «من» في الآية للبيان كقوله تعالى: ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾، ولم يمنع كونها للتبعيض، لأن «ما يكون بينه وبين الخلق يؤاخذ به بعد الإسلام كالقصاص وغيره»[3].

وقد رفض القرطبي أن تكون «من» زائدة، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، لأن «من» لا تزاد في الواجب. ورفض أن تكون لبيان الجنس، كما ذهب إلى ذلك النسفي، لأنه لم يتقدم جنس يليق به. ذلك لأنه يرى أنها للتبعيض، والمعنى: يغفر لكم بعض الذنوب، وهو ما لا يتعلق بحقوق المخلوقين. ولم يرفض القرطبي رأي من ذهب إلى تضمين «**يغفر لكم**» معنى يخرجكم، والمعنى: يخرجكم من ذنوبكم، كما لم يرفض تقدير ابن شجرة لبدل من المفعول به للفعل يغفر، والمعنى: يغفر لكم من ذنوبكم ما استغفرتموه منها[4].

---

(1) سورة نوح، الآيتان: 3 ـ 4.
(2) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 436.
(3) تفسير النسفي، 2/294.
(4) تفسير القرطبي، 18/299.

دور التقدير في إثبات الوعيد الإلهي:

أيضاً قدر المعتزلة مفعولاً به محذوفاً للفعل تعلمون في قوله تعالى: **﴿كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون﴾**[1] إثباتاً لوعيد الله تعالى للمطيعين والكفار بالثواب والعقاب، دفعاً لهم إلى التمسك بطاعته والامتثال لأوامره، والمعنى: كلا سوف تعلمون ما ينزل بكم في الدنيا في حال الحياة والممات، وهذا في الدنيا، ثم كلا سوف تعلمون ما يكون لكم في الآخرة من ثواب وعقاب[2]. وهذا توسع منهم في القول بالحذف وتقدير المحذوف، وفقاً لما يؤيد مذهبهم، وساعدهم في هذه الآية كون الفعل «**تعلمون**» متعد غير مذكور المفعول.

أثر المعنى النحوي في إثبات الوعيد والخلود في النار:

أجمع المعتزلة على أن صاحب الكبيرة مخلد في نار جهنم، إلا إذا تاب وندم على فعلته، وأقلع عنها قبل أن يموت بمدة طويلة؛ لأن التوبة قبل الموت مباشرة، أي ساعة الاحتضار، غير مقبولة. ذلك لأن المعتزلة يقولون إنه ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في النار.

وعليه فإن المعتزلة ساووا بين وعيد الكفار وأصحاب الكبائر، مع إنهم يقولون إنهم في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. إلا أنهم يقولون بخلودهم في النار كالكفار، وإن كانوا يعتقدون تخفيف العذاب عنهم، وكونهم في منزلة فوق الكفار، مع اعتقاد خلودهم في العذاب[3].

وتأييداً لذلك استدل المعتزلة ببعض الآيات القرآنية من مثل قوله تعالى: **﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها**

---

(1) سورة التكاثر، الآيتان: 3 و4.

(2) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 477.

(3) ينظر الملل والنحل، 1/48 والفرق بين الفرق، ص، 119 وضحى الإسلام، 3/63، وفي علم الكلام، ص، 133 وشرح الأصول الخمسة، ص 649.

خالدون﴾[1] وقوله: **﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾**[2] ذاهبين إلى أن لفظة «من» هنا تفيد العموم والاستغراق[3].

كما ذهبوا إلى تأويل بعض الآيات القرآنية لإثبات الوعيد الإلهي للكفار والفاسقين بالخلود في نار جهنم. من ذلك تأويلهم لقوله تعالى: **﴿إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيراً﴾**[4] حيث رأي الزمخشري أن الفعلين **كفروا وظلموا** صلة للموصول الذي في الآية الأولى، والمعنى: «جمعوا بين الكفر والمعاصي، وكان بعضهم كافرين وبعضهم ظالمين، أصحاب كبائر، لأنه لا فرق بين الفريقين في أنه لا يغفر لهما إلا بالتوبة»[5] وقد عد ابن المنير ذلك التأويل عدولاً عن الظاهر، دعاه إليه سوء معتقده في وجوب وعيد العصاة، وكونهم مخلدين في النار كالكفار، قائلاً: «... وهذه الآية تنبو عن هذا المعتقد، فإنه جعل الفعلين، أعين الكفر والظلم، كليهما صلة للموصول المجموع، فيلزم وقوع الفعلين جميعاً من كل واحد من آحاده؛ ألا تراك إذا قلت: الزيدون قاموا، فقد اسندت القيام إلى كل واحد من آحاد الجمع، فكذلك لو عفت عليه فعلاً آخر لزم فيه ذلك ضرورة..»[6] وتأييداً لرأي ابن المنير السني ذهب النسفي إلى أن الآية نزلت في قوم، علم الله أنهم لا يؤمنون، ويموتون على الكفر. ولهذا جعل الفعل **كفروا** من صلة الموصول «الذي»، وجعل الفعل **ظلموا** معطوفاً على «كفروا»، والمعنى: كفروا بالله، وظلموا محمداً عليه السلام وهؤلاء لا يغفر الله لهم ما داموا على كفرهم، ولا يهديهم إلا طريق جهنم

(1) سورة البقرة، الآية: 81.
(2) سورة النساء، الآية: 14.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص 651.
(4) سورة النساء، الآيتان: 168 ـ 169.
(5) الكشاف، 1/592 ـ 593.
(6) الانتصاف بهامش الكشاف، 1/592.

خالدين فيها. وقوله ﴿خالدين فيها﴾ حال مقدرة، والمعنى: يعاقبهم خالدين[1]. وعليه فإن واو الجماعة في الفعل كفروا، تساوي واو الجماعة في ظلموا، لأنهما يدلان على فاعل واحد. أما عبارة الزمخشري فإنها في رأيي تحوي بعض الغموض وعدم الوضوح أو الاضطراب، لأن قوله: «جمعوا بين الكفر والظلم»، يدل على أن فاعل الكفر هو فاعل الظلم، وأن الظلم صفة أخرى للكافرين، وقوله: «وكان بعضهم كافرين وبعضهم ظالمين» يدل على أن فاعل الكفر غير فاعل الظلم. وكأن «كفروا» صلة للموصول المذكور، وظلموا صلة لموصول محذوف، والمعنى: إن الذين كفروا «**وهم الكفار**»، والذين ظلموا «**أي أصحاب الكبار**»، وقوله تعالى: **﴿ويوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذين أجلت لنا. قال: النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾**[2] حيث فسر الزمخشري الاستثناء بما يثبت خلود العصاة والكافرين في النار. فذهب إلى أن الاستثناء من الخلود في النار، والمعنى: إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير[3]. وعليه يكون الاستثناء متصلاً، إثباتاً لخلود العصاة من المؤمنين والكفار في النار. وقد ذهب أهل السنة إلى أن «ما» في الآية بمعنى «من»، وعليه المستثنى هم العصاة من المؤمنين، الذين لا يخلدون في النار، والمعنى: خالدين فيها إلا من شاء الله[4]. في حين ذهب الزجاج وهو يعتقد بعقيدة أهل السنة، إلى أن الاستثناء منقطع، يرجع إلى يوم القيامة، والمعنى: خالدين في النار إلا ما شاء الله، من مقدار حشرهم من قبورهم، ومقدار مدتهم في الحساب. كما جوز أن يكون المعنى على تقدير محذوف: إلا ما شاء الله أن

---

(1) تفسير النسفي، 1/264. وينظر القرطبي، 6/20.

(2) سورة الأنعام، الآية 128.

(3) الكشاف، 2/65 والقرطبي، 7/84.

(4) الانتصاف، 2/65 والقرطبي، 7/84.

يعذبهم به من أصناف العذاب[1].

وقوله تعالى: ﴿فأما الذين شَقُوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق * خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ﴾[2] وقف عنده المفسرون محاولين تفسير الاستثناء في الآيتين الكريمتين؛ فذهب المعتزلة إلى تأويل ذلك إثباتاً لخلود الكفار والعصاة من أهل الإيمان في النار، فأول الزمخشري الاستثناء، على أنه من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة. ولأن أهل النار لا يعذبون بعذاب النار وحده، بل يعذبون بأنواع أخرى من العذاب غيره، وكذا أهل الجنة ينالون كثيراً من النعم غير الجنة، وهو رضوان الله، إثابة لهم على طاعتهم لله تعالى[3]. والمعنى: إلا ما شاء ربك من تعذيبهم بأنواع أخرى من العذاب غير النار، وإلا ماشاء ربك من إغداق النعم عليهم وإدخالهم في رضوان الله. وقد وافق النسفي على هذا الوجه الذي ارتضاه الزمخشري، معتبراً إياه أحد وجهي المعنى من الآية[4].

كما ذهبوا إلى أن الفعل شاء في قوله ﴿إلا ما شاء الله﴾ متعلق بمحذوف، والمعنى: «إلا ما شاء ربك أن يوقفهم في الموقف للمحاسبة، لأنهم في هذه الحال غير كائنين في النار[5]. بالإضافة إلى هذين التأويلين، اقترحوا أن تكون إلا في الآية بمعنى الواو أو سوى والمعنى: ما شاء ربك، وكأن الله تعالى حكم عليهم بالخلود في النار، مدة دوام السموات والأرض، وما شاء بعده، والمراد

(1) القرطبي، 7/84 ومعاني القرآن وإعرابه: لزجاج، 2/321.
(2) سورة هود، الآية: 106 ـ 107 ـ 108
(3) الكشاف، 2/430.
(4) النسفي، 2/205.
(5) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 184، ومتشابه القرآن 1/386 وينظر أمالي المرتضى، 2/87.

الدوام. كقول القائل: قد أحسنت إليك بأن أعطيتك وعلمتم سوى ما فعلته من تربيتي وإلا ما أعطيتك كيت وكيت، وقد ارتضى الفراء هذا الوجه واختاره تفسيراً للآية، لأن الله عنده لا خُلف لوعده. واستناداً إلى أن العرب إذا استثنت شيئاً كبيراً مع مثله، أو مع ما هو أكبر منه، كان معنى إلا ومعنى **الواو** سواء. كما يصح جعل **إلا** مكان **سوى** والمعنى: خالدين فيها مقدار ما كانت السموات والأرض، سوى ما زادهم من الخلود والأبد. كقول القائل: لي عليك ألف، إلا الألفين اللذين من قبل فلان، والمعنى: لي عليك سوى الألفين، وقد استشهدوا عى ورود إلا بمعنى الواو بقول الشاعر:

وَكُــلُّ أَخٍ مُفَــارِقُــهُ أَخُــوهُ   لعَمْــرُ أَبِيــكَ إلاَّ الْفَــرْقَــدَانِ

والمعنى: والفرقدان، وقول الآخر:

وَأَرَى لَهَــا دَاراً بِــأَغْــدِرَةِ   السِّيدَانِ لِمْ يَدْرُسْ لَهَا رَسْمُ
إِلاَّ رَمَــاداً هَــامِــداً دَفَعَــتْ   عَنْـهُ الـرِّيَـاحَ خَـوَالِـدٌ سُحْـمُ

والمعنى: ورماداً هامداً[1].

وقد رد الطبري هذا الوجه استناداً إلى أن: «الأشهر من كلام العرب في **إلا** توجيهها إلى معنى الاستثناء، وإخراج معنى ما بعدها مما قبلها، إلا أن يكون معها دلالة تدل على خلاف ذلك. ولا دلالة في الكلام، أعنى في قوله «إلا ما شاء ربك»، تدل على أن معناها غير معنى الاستثناء المفهوم في الكلام فيوجه إليه..»[2] كما رد البصريون ذلك أيضاً[3]. بالإضافة إلى ذلك ذهبوا إلى أن المراد بإلا الزيادة، وإن كان ظاهرها الاستثناء، والمعنى على تقدير محذوف والتقدير: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض، إلا ما شاء ربك من الزيادة لهم على هذا المقدار. كما يقول الرجل لغيره: لي عليك ألف دينار، إلا الألفين

---

(1) معاني القرآن، الفراء، 2/28 ومتشابه القرآن، 1/386 وأمالي المرتضى، 2/88. وتفسير القرطبي، 9/100 ـ 101.
(2) تفسير الطبري، المجلد السابع، ج 12/72.
(3) القرطبي، 9/101.

اللذين أقرضتكهما، فالألفان زيادة على الألف الأولى.

وهذا المعنى اختاره الفراء كما يقول المرتضى[1]. وعليه تكون إلا على ظاهرها، ولكن معناها الزيادة، ولم يذكر في معانيه إلا كونها بمعنى الواو وسوى، ومثل لذلك بالمثال نفسه الذي ذكر في هذا الوجه. أما المخالفون للمعتزلة، من أهل السنة والأشاعرة، فإنهم ذهبوا إلى أن «ما» في الآية بمعنى «من» والمعنى: إلا من شاء ربك، والمستثني هم العصاة من أهل التوحيد، وهم المستثنون من أهل الجنة أيضاً لمفارقتهم إياها بكونهم في النار أياماً. فهؤلاء لم يشقوا شقاوة من يدخل النار خالداً فيها، ولم يسعدوا سعادة من لم يذق طعمها، استناداً إلى حديث روى عن الرسول ﷺ فحواه «ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد. . .» أي من الموحدين. وقد عد الزمخشري المستشهدين بهذا الحديث، المصدقين به، ضلالاً لأن الكفار وأهل الكبائر، لا بد مخلدون في النار. وإن صَحَّ الحديث عنده، فإنه يفسره على أن خلو جهنم وصفق أبوابها بعد خروجهم منها إلى برد الزمهرير[2].

وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[3] استدل به أهل السنة على أن الآية الكريمة وردت في الكافر وفاعل الكبيرة اللذين لم يتوبا، ذاهبين إلى أن الآية على ظاهرها، والمعنى فيها: أن الله تعالى لا يغفر لمن أشرك، ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء.

أما المعتزلة فإنهم يرون أن الآية تعني المشرك وفاعل الكبيرة، اللذين لا يغفر الله لهما إلا بالتوبة. ولهذا أول الزمخشري هذه الآية بما يوافق هذا

---

(1) أمالي المرتضي، 2/87.

(2) تفسير النسفي، 2/205 والطبري، المجلد السابع، 12/71 والنيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد السابع، 12/79 والقرطبي، 9/99 والكشاف، 2/430 ـ 431 والانتصاف بهامش الكشاف، 2/65 وأمالي المرتضى، 2/89 ـ 90 وإملاء مامن به الرحمٰن، 2/45.

(3) سورة النساء، الآية: 48.

المعتقد، ذاهباً إلى أن الوجه فيها أن يكون الفعل لا يغفر والفعل يغفر جميعاً موجهين إلى قوله تعالى «لمن يشاء»، والمعنى: إن الله يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون ذلك، على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب. كقول القائل: إن الأمير لا يبذل الدينار، ويبذل القنطار لمن يشاء، والمعنى: لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله، ويبذل القنطار لمن يستأهله[1]. وعليه يكون الشرك مفعولاً به ليشاء في القسم الأول من الآية، ويكون مفعول الفعل يشاء في القسم الثاني من الآية محذوفاً، تقديره التوبة، والمعنى: ويغفر لمن يشاء التوبة ما دون ذلك. بناء على أن الكبائر لا يغفرها الله تعالى لأهل التوحيد إلا بالتوبة، خلافاً لأهل السنة، الذين يرون أن الله تعالى يغفر لمن يشاء، وأن الخلود في النار للكفار فقط. وبالنظر إلى تأويلي أهل السنة والمعتزلة، نجد أن فاعل الفعل يشاء في القسم الثاني من الآية، في تأويل المعتزلة، ضمير مستتر تقديره هو، يعود على من، وفي تأويل أهل السنة ضمير مستتر يعود على الله تعالى والمعنى ويغفر لمن يشاء الله الغفران له.

وقد أنكر ابن المنير تأويل المعتزلة سالف الذكر استناداً إلى أمرين: «**أحدهما** إضافة التوبة إلى المشيئة، وهي غير مذكورة، ولا دليل عليها فيما ذكر. وأيضاً لو كانت مرادة لكانت هي السبب الموجب للمغفرة على زعمهم عقلاً، ولا يمكن أن تعلق بخلافها على ظنهم في العقل. فكيف يليق السكوت عن ذكر ما هو العمدة والموجب، وذكر ما لا مدخل له على هذا المعتقد الرديء.

الثاني: أنه بعد تقديره التوبة، احتكم فقدرها على أحد القسمين دون الآخر. وما هذا إلا من جعل القرآن تبعاً للرأي، نعوذ بالله من ذلك..»[2] أما القاضي عبد الجبار بناء على هذه القاعدة يقرر أن «ما»، في «**ما دون ذلك**»،

(1) الكشاف، 1/519 ـ 520 والنيسابوري بهامش تفسير الطبري، المجلد الرابع، ج 5/ 65.

(2) الانتصاف بهامش الكشاف، 1/520 وينظر معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، 2/ 62. والنسفي، 1/ 230.

تعني الصغائر وليس الكبائر، ولهذا فالآية على ظاهرها، استناداً إلى قوله تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾**[1][2]. وقوله تعالى: **﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون * ولله ما في السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم﴾**[3] فسره الزمخشري، مقدراً أحوالاً محذوفة، بناء على أن الله تعالى لا يغفر للمشركين وأهل الكبائر إلا بالتوبة، والمعنى: يغفر لمن يشاء بالتوبة، ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين، ويعذب من يشاء، ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب، أي يغفر لمن يشاء في حال كون المغفورله تائباً غير شاء المغفرة إلا للتائبين، ويعذب من يشاء غير شاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب. وتقوية لذلك رأى الزمخشري أن قوله تعالى: **﴿أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون﴾** تفسير لقوله تعالى: **﴿لمن يشاء﴾** والمعنى: يغفر لمن يشاء أي للمتوب عليهم، ويعذب من يشاء أي الظالمين[4].

ولا شك أن هذا الاضطراب في التفسير دعاه إليه تمسكه بقاعدته الدينية التي يفسر القرآن الكريم من خلاها، ولا يجعلها تابعة للآيات القرآنية، بل يجعل الآيات القرآنية تابعة لها، لأن سبق الزمخشري، نحوياً ولغوياً، يجعله يدرك أن المفسِّر يأتي بعد الشيء المفسَّر وليس قبله، وقوله تعالى: **﴿أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون﴾** يسبق قوله تعالى: **﴿يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾** إلا إذا كان يريد أن يعيد ترتيب الجمل في الآية.

وقوله تعالى: **﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله، ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون * أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار**

---

(1) سورة النساء، الآية: 31.
(2) متشابه القرآن، 1/189.
(3) سورة آل عمران، الآية: 128 ـ 129.
(4) الكشاف، 1/413 ـ 414.

خالدين فيها ونعم أجر العاملين﴾[1] فسره الزمخشري بناء على أن الله لا يغفر لصاحب الكبيرة إلا بالتوبة والاستغفار، فذهب إلى أن قوله تعالى: **﴿وهم يعلمون﴾** متعلق بمحذوف يناسب المعنى الذي ذهب إليه من إثبات ما تقدم، والجملة حال من فعل الإصرار، وحرف النفي منصب عليهما جميعاً، والمعنى: «وليسوا ممن يصرون على الذنوب وهم عالمون بقبحها، وبالنهي عنها، وبالوعيد عليها، لأنه قد يعذر من لا يعلم قبح القبيح. وفي هذه الآيات بيان قاطع أن الذين آمنوا على ثلاث طبقات: متقون وتائبون ومصرون. وأن الجنة للمتقين والتائبين منهم دون المصرين»[2].

في حين نجد النسفي يرى أن قوله تعالى: **﴿وهم يعلمون﴾** حال من الضمير في «**ولم يصروا**» وهو متعلق بمحذوف، قدره مناسباً للمعنى عند أهل السنة، والمعنى: وهم يعلمون أنهم أساءوا، أو وهم يعلمون أنه لا يغفر ذنوبهم إلا الله[3]. بالإضافة إلى ذلك نقل القرطبي تقديرات المفسرين لمتعلق الفعل «**يعلمون**»، حسب ما يراه كل منهم مناسباً للمعنى الذي يتفق ومذهب أهل السنة أيضاً، ويخالف ما قدره الزمخشري من ذلك «**وهم يعلمون**» أني أعاقب على الإصرار... «**وهم يعلمون**» أنهم إن تابوا تاب الله عليهم، وقيل: «**يعلمون**» أنهم إن استغفروا غفر لهم...»[4].

لقد أصر المعتزلة على أن يكون القرآن الكريم تابعاً لمعتقدهم الديني. ولهذا حاولوا بكل جهدهم، وهم يملكون زمام اللغة والنحو وعلم الكلام والجدل، أن يتخذوا منه دليلاً لا يقبل الشك لإثبات عقيدتهم، وبالتالي تقوية صحة أصولهم التي ينادون بها، رافضين بكل إصرار التأويلات التي ترد عن أي مفسر مخالف لهم، ناعتينه في أكثر الأحيان بالجهل وعدم العلم بمجاري الكلم

(1) سورة آل عمران، الآيتان: 135 ـ 136.
(2) الكشاف، 1/416 ـ 417.
(3) تفسير النسفي 1/183 وينظر إملاء مامن به الرحمٰن، 1/150.
(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4/212.

وقواعد اللغة والنحو ومشارب لغة العرب. ذلك لأنهم يعتقدون اعتقاداً جازماً أن التأويلات التي يقترحونها للآيات القرآنية هي التأويلات الصحيحة التي لا يتطرق إليها الشك والغلط من أي وجه، وأن المعنى الذي يفسرون الآيات به هو المراد عند الله تعالى. لأنهم يرون أن عقيدة الاعتزال هي جوهر الإسلام الذي نزل القرآن الكريم مؤيداً لها.

فلقد استغل المعتزلة التضمين والقول بالحذف وتقدير المحذوف وفقاً لما يوافق عقيدتهم، كما قالوا بالزيادة والتقديم والتأخير، كما قاموا بتأويل الآيات القرآنية مستغلين تعليق الكلم فيها بعضها ببعض بشكل يخدم الغرض الذي يريدون إثباته، كما قاموا باستحداث معان نحوية جديدة تخدم معتقدهم عند تأويل الآية التي لا تقبل التأويل، وذلك بصنع قراءة تؤيد ما يذهبون إليه. والملاحظ عليهم أيضاً أنهم لا يهتمون إلا بالقراءات التي تخدم أغراضهم فلا يبالون بالتواتر ولا يجعلونه شرطاً في قبول القراءات.

وبما أنهم لا يهتمون إلا بالأدلة العقلية فإننا وجدناهم لا يعيرون اهتماماً للتفاسير المنقولة عن أهل الأثر تفسيراً لكتاب الله تعالى.

المبحث الثاني

أثر المعنى النحوي
في تفسير الشيعة للقرآن الكريم

نشأة التشيع

تضاربت آراء الباحثين والمهتمين بهذا النوع من الدراسات حول نشأة التشيع، والأسباب الرئيسة التي أدت إلى ظهور هذه الفرقة الإسلامية، مما يمكن تقسيم هذه الآراء إلى خمسة أقسام، كل قسم يرى ظاهرة أو حدثا معيناً هو السبب في ظهوره، وبالتالي يفرض وقتاً بعينه نشأت فيه البذرة الأولى للتشيع. وعليه فإن هذه الآراء يمكن إجمالها في:

الرأي الأول:

يرى أصحابه أن التشيع نشأ مع الدعوة الإسلامية، لأن طبيعة الدين الإسلامي اقتضت ذلك، ولأن النبي ﷺ، وهو الداعي إلى هذا الدين، هو واضع البذرة الأولى له، استناداً إلى حرص النبي ﷺ على هذا الدين، وعلى أمور المسلمين الذين لا يريد أن يتركهم بدون إمام يواصل قيادتهم فكرياً وسياسياً[1].

---

(1) الأمين: حسن ـ دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ـ ج 11 ـ المجلد الثالث ـ بيروت ـ 1395 هـ 1975 ص 44 ـ 51. ومعروف: السيد هاشم ـ عقيدة الشيعة الإسلامية ـ دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1376 هـ 1956 م ص 9 ـ 10 وآل كاشف الغطاء: محمد الحسين ـ أصل الشيعة وأصولها ـ ط 14 ـ المكتبة والمطبعة الحيدرية في النجف الأشرف ـ المكتبة الحيدرية النجف 1395 هـ 1965/ ص82 والمظفر: الشيخ محمد الحسين ـ تاريخ الشيعة ـ ط 2 ـ دار الزهراء ـ بيروت ـ لبنان ـ 1399 هـ ـ 1979. ص 13 والغريفي: عبد الله ـ التشيع ـ ط 2 ـ دار الموسم للإعلام ـ بيروت ـ لبنان ـ 1412 هـ ـ 1991م ص 26 ـ 43.

الرأي الثاني:

يرى أصحابه أن التشيع نشأ بعد وفاة الرسول ﷺ، وذلك على يدي جماعة من المسلمين رأوا بعد وفاة الرسول ﷺ أن أهل بيته أولى بخلافته من غيرهم[1].

الرأي الثالث:

يرى أصحاب هذا الرأي أن التشيع نشأ في عهد الخليفة عثمان بن عفان، وبالتحديد أيام الثورة عليه[2].

الرأي الرابع:

ويرى أصحاب هذا الرأي أن التشيع نشأ في عهد الخلية علي بن أبي طالب، وذلك بسبب الفتنة التي ظهرت أعقاب قتل عثمان ريضي الله عنه واتهام علي بن أبي طالب بقتله[3].

الرأي الخامس:

أما أصحاب الرأي الخامس فيذهبون إلى أن التشيع نشأ بعد مقتل الحسين

---

(1) ينظر أمين: أحمد ـ فجر الإسلام ـ ط 7 مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1959م ص 266 والأمين: السيد محسن ـ أعيان الشيعة ـ ج 1 ـ ط 4 ـ مطبعة الإنصاف ـ بيروت 1380 هـ ـ 1960م ص 25.

(2) ولهازون: ـ يوليوس ـ الدولة العربية وسقوطها ـ ت: يوسف العش ـ مطبعة الجامعة السورية ـ دمشق ـ 1376 هـ ـ 1956م ص 56 والذهبي: محمد حسين ـ التفسير والمفسرون سبق ذكره ج 2/ص 3.

(3) الدوري: عبد العزيز ـ مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ـ ط 2 ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ـ 1961 م ص 61 وابن النديم الفهرست ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة الاستقامة ـ مصر ـ 1342 هـ 1919 مص 263 ووجدى: محمد فريد ـ دائرة معارف القرن العشرين ـ المجلد الخامس ـ ط 2 ـ مطبعة دائرة معارف القرن العشرين ـ 1342 هـ 1924 م ص 18 ـ 19 والبغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد ـ الفرق بين الفرقِ ـ ت: محمد محيي الدين عبد المجيد ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ مصر ـ بدون تاريخ ص 21 وعبد المجيد: طاهر ـ من الفلسفة الإسلامية ـ ج 1 ـ مطبعة دار التأليف بالمالية ـ مصر ـ 1388 هـ 1969م ص 115.

متمخضاً عن الأحداث التي صاحبت معركة كربلاء[1].

والذي نذهب إليه أن التشيع نشأ في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، وتحديداً بعد الفتنة التي ظهرت بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان ومطالبة معاوية علياً بدمه، واتهامه له بقتله. هنا ظهرت جماعة من المسلمين تبرىء علياً مما نسب إليه، وتدافع عن خلافته، إذ أنها رأت في علي خير معين على التخلص من الظلم الذي لحقها في عهد عثمان رضي الله عنه، والذي لا تريد أن تتجرع كأسه مرة أخرى على يدي معاوية، الذي اتخذ من مقتل عثمان ذريعة للوصول إلى السلطة، ثم تأججت الحمية الشيعية بعد ثورة الحسين ومقتله في كربلاء.

أما قبل ذلك، أقصد ما ذهب إليه المؤرخون من أنه نشأ في عهد الإسلام الأول، أو بعد وفاة الرسول ﷺ، أو في عهد الخليفة عثمان، فإنني لا أوافق على ذلك، لأنه لو كان هناك شيعة في ذلك الوقت المبكر يرون لعلي حقاً في الخلافة، وبالشكل الذي يصر عليه الشيعة ويعدونه أمراً إلهياً نزل به القرآن الكريم ـ كما سنرى ـ لما صبروا على ضياعه منه ثلاث مرات، ولحاربوا المسلمين من أجل خلافة علي بن أبي طالب، ولما تأخرت تلك الحروب التي حدثت بين الشيعة والأحزاب الأخرى إلى ما بعد وصول علي إلى الخلافة.

وإذا رد هذا بالقول إن علياً رضي الله عنه كان لا يريد شق عصا الطاعة، ولا يريد تفتيت وحدة المسلمين، فإنني أقول: إن علياً رضي الله عنه لا يمكن أن يقبل تأخير الأمر الإلٰهي بخلافته، ولا يرضى بحكم أحد من المسلمين لا يريد الله حكمه.

---

(1) الشيبي كامل مصطفى ـ الصلة بين التصوف والتشيع ـ ط 2 ـ دار المعارف القاهرة ـ مصر ـ 1969 م ص 18 وكتابه ـ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ـ ط 1 مكتبة النهضة ـ مطابع، دار التضامن ـ بغداد ـ 1396 هـ ـ 1966 م ص 15 والنشار ـ علي سامي ـ نشأة الفكر الفلسفي ـ ج 2 ـ ط 2 ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1385 هـ ـ 1965 ص 21 وصبحي: أحمد محمود ـ في علم الكلام ـ دار الكتب الجامعية ـ 1969 م 304.

معنى التشيع:

الشيعة «القوم الذي يجتمعون على الأمر. وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة. وكل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأي بعض فهم شيع..»[(1)] أمـا الأزهري فإنه يرى أن الاتباع هو المعني في التشيع، وليس الاتفاق شرطاً فيه فيقول: «ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضاً، وليس كلهم متفقين» قـال الله عز وجل: ﴿**الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً**﴾[(2)] كل فرقة تكفر الفرقة المخالفة لها، يعني به اليهود والنصارى، لأن النصارى بعضهم يكفر بعضاً، وكذلك اليهود. والنصارى تكفر اليهود واليهود تكفرهم، وكانوا أُمروا بشيء واحد..»[(3)] ويضاف إلى ذلك أن لفظ الشيعة عندما يطلق يراد به الأتباع والأنصار[(4)]، ويجمع على شيع، وجمع الجمع أشياع، ويطلق على الواحد والاثنين والجميع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد[(5)]. ولأنه يعني الاتباع والنصرة، بغض النظر عن الاتفاق كلياً في الآراء[(6)] «غلب هذا الاسم على من يتوالى علياً وأهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين، حتى صار لهم اسماً خاصاً. فإذا قيل فلان من الشيعة، عرف أنه منهم، وفي مذهب الشيعة كذا، أي عندهم. وأصل ذلك من المشايعة وهي

---

(1) ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ـ لسان العرب ـ ج 10 ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ مطابع كوستاتسوماس ـ بدون تاريخ ـ ص 55.

(2) سورة الأنعام، الآية: 159.

(3) المرجع السابق، 10/55.

(4) السابق، 10/55 ـ الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب ـ القاموس المحيط ـ ج 3 المؤسسة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ ـ ص 49 ومختار القاموس ص 346.

(5) لسان العرب، 10/55 والقاموس المحيط 3/49 ومختار القاموس ص 346.

(6) ذلك لأننا رأينا انقسام الشيعة إلى عدة فرق في بعض الأحيان لا يجمعها إلا قولهم بإمامة علي وأهل بيته أما في غير ذلك فرأيناهم يختلفون اختلافاً كبيراً.

المتابعة والمطاوعة... وشيع الرجل إذا ادعى دعوى الشيعة وشايعه شياعاً وشيعه تابعه..»[1].

أصول الشيعة في إطار المعنى النحوي:

قبل أن نتناول أصول الشيعة نريد أن ننوه بأننا سنقتصر على ذلك الأصول التي أيدها الشيعة بآيات قرآنية، مستعينين بالمعنى النحوي لإثبات صحة ما يذهبون إليه، ومن هذه الأصول:

ـ أثر المعنى النحوي في إثبات الإمامة عند الشيعة:

تعد الإمامة أهم الأصول التي يؤمن بها الشيعة عامة. ولكنهم اختلفوا في الإمام وصفته. فذهب زيد بن علي مؤسس فرقة الشيعة الزيدية إلى: «جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، فقال: كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين علي من دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن والسيف في الإسلام، والقرب من رسول الله ﷺ. وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماماً والأفضل قائم، فيرجع إليه في الأحكام، ويحكم بحكمه في القضايا. ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه، حتى أتى قدره عليه، فسميت رافضة»[2] وقد زعم الزيدية أن النبي ﷺ لم ينص على ولاية علي رضي الله عنه بالاسم، بل نص عليه

---

(1) لسان العرب، 10/55.

(2) الملل النحل ـ الشهرستاني 1/154 ـ 155 والفرق بين الفرق ص 34 ـ 36 ومقالات الإسلاميين ص 65 والتصبير في الدين ص 33 ـ 34.

بالوصف[1] وذهب بعضهم إلى أن الإمامة شورى بين المسلمين وهي تصلح حتى بعقد اثنين[2].

أما الإمامية فإنهم «مجمعون على أن النبي ﷺ نصَّ على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وأنه جائز للإمام في حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد في الأحكام، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس..»[3] وعليه فإن الإمامة عند الشيعة الإمامية: «منصب إلهي كالنبوة. فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة، ويؤيد بالمعجزة التي هي كنص من الله عليه... فكذلك يختار للإمامة من يشاء، ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبي أن يقوم بها، سوى أن الإمام لا يوحى إليه كالنبي، وإنما يتلقى الأحكام منه، مع تسديد إلٰهي. فالنبي مبلغ عن الله والإمام مبلغ عن النبي، والإمامة متسلسلة في اثني عشر، كل سابق ينص على اللاحق»[4]. وتعيين الأئمة منطلق عند الشيعة من أن الله تعالى، الذي بعث نبيه محمداً ﷺ بدين الحق، وأمره أن ينشره بين الناس، وقاسى النبي ﷺ في سبيل ذلك المشاق، وواجه الصعاب والآلام، لا يمكن أن يترك أمته بدون حام يحمي دينها، ويحافظ على شريعة نبيها. بالإضافة إلى ذلك اعتمدوا على الأدلة التي تقضي بوجوب إرسال الأنبياء، وعلى قاعدة اللطف، حيث إن الله تعالى لطيف بعباده، فلا يتركهم بدون إمام يقربهم من الطاعة، ويبعدهم عن المعصية. واللطف واجب من الله. ولهذا فإن تعيين الإمام واجب[5]. ومن النصوص التي استدل بها الشيعة الإمامية

(1) الفرق بين الفرق ص 30 ومقالات الإسلاميين ص 67 والتبصير في الدين ص 32.

(2) التبصير في الدين ص 33 ومقالات الإسلاميين ص 68 والفرق بين الفرق ص 32ـ33.

(3) مقالات الإسلاميين ص 16 ـ 17 والملل والنحل 1/162 ـ 163.

(4) آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص، 98.

(5) معروف: السيد هاشم، عقيدة الشيعة الإمامية، ص 16 ـ 17.

على ثبوت ولاية علي بن أبي طالب نصاً من الله تعالى لرسوله ﷺ قوله تعالى: **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾**[1] فذهبوا إلى أن قوله تعالى: **﴿وهم راكعون﴾** جملة حالية من الضمير في يؤتون الزكاة، والتقدير: يؤتون الزكاة راكعين. واستدلوا على ذلك بآثار رويت عن السلف تثبت أن علياً عليه السلام تصدق بخاتمه وهو راكع. وعلى هذا فإن الله تعالى نص على ولايته نصاً ظاهراً. واستندوا إلى أن التعبير «**بإنما**»، التي تحوي «**إن**» وهي أداة توكيد، و«**ما**» الكافة لها عن العمل، مخصصة لما أثبت بعدها، نافيه لما لم يثبت. وعليه فإنها في الآية تعني تخصيص الولاية لمن ذكروا في الآية دون سواهم. ولهذا لا تحمل كلمة الولي على الموالاة في الدين والمحبة، لأنه لا تخصيص في هذا المعنى لمؤمن دون آخر، لأن الله تعالى يقول: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾** وعليه فإن الولاية تعني التحقيق بالأمور، وما يقتضي فرض الطاعة على الجمهور. فالولاية للمذكورين في الآية تعطيهم الحق في التصرف فيما يتعلق بأمور الدين والدنيا. كما أن لفظ الجمع في الذين لا يعني أن الولاية عامة لكل المؤمنين، وإنما هي خاصة بعلي بن أبي طالب، دالة على النص على ولايته، وعبر بلفظ الجمع، والمعبر عنه مفرد، سيراً على سنة العرب في كلامهم إذا أرادوا التفخيم والتعظيم للمعبَّر عنه.

وقد استنتج الشيعة من هذا التفسير حكماً فقهياً مفاده أن العمل القليل لا يقطع الصلاة ولا يبطلها، وأن دفع الزكاة والمؤمن يصلي جائز مع نيته ذلك[2]. وقد رفض المفسرون ما ذهب إليه الإمامية في تفسير هذه الآية. يقول ابن كثير: وأما قوله «**وهم راكعون**» فقد توهم بعض الناس أن هذه الجملة في موضع الحال، من قوله **﴿ويؤتون الزكاة﴾** أي في حال ركوعهم. ولو كان هذا

---

(1) سورة المائدة، الآية: 55.

(2) الطبرسي - مجمع البيان - ج 6 دار الفكر ودار الكتاب اللبناني - بيروت - 1376 - 1957 م ص 124 - 130. وينظر عقيدة الشيعة الإمامية ص 20 - 23.

كذلك، لكان دفع الزكاة في حال الركوع أفضل من غيره، لأنه ممدوح، وليس الأمر كذلك عند أحد من العلماء ممن نعلمه من أئمة الفتوى، وحتى إن بعضهم ذكر في هذا أثراً عن علي بن أبي طالب أن هذه الآية نزلت فيه. وذلك أنه مر به سائل في حال ركوعه فأعطاه خاتمه..»[1] وقد وصف ابن كثير الأسانيد التي روت الآثار التي ذكرت أن الآية نزلت في علي بن أبي طالب بالضعف، ووصف رجالها بالجهل[2]. وقد ذهب الزمخشري إلى أن قوله «وهم راكعون» حال من الواو في يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، والمعنى: يصلون ويزكون راكعين. والركوع بمعنى الخشوع والإخبات والتواضع لله إذا صلوا وإذا زكوا. بالإضافة إلى أنه ذكر قول من قال إن الجملة حال من الواو في يؤتون الزكاة، وأنها نزلت في علي بن أبي طالب الذي تصدق بخاتمه راكعاً، استناداً إلى أن لفظ الذين جيء به جمعاً، ترغيباً للمؤمنين في هذا العمل، وتنبيهاً لهم على الحرص على البر والإحسان وتفقد الفقراء، حتى أنهم لا يؤخرون ذلك حتى في الصلاة[3]. أما القرطبي فإنه نفى أن تكون هذه الآية نزلت نصاً على ولاية علي بن أبي طالب، مستدلاً بأقوال كثيرة، ومستنداً إلى أن لفظ الذين جمع وعلى مفرد، ذاكراً رواية زكاة علي بن أبي طالب وهو راكع، ومستبعداً حمل لفظ الزكاة على التصدق بالخاتم، لأن الزكاة لا تأتي إلا بلفظها المختص بها، وهو الزكاة المفروضة. وعليه عد قوله تعالى: ﴿**يقيمون الصلاة**﴾ يعني صلاة الفرض، وقوله ﴿**وهم راكعون**﴾ يعني صلاة النفل. وعليه تكون جملة وهم راكعون معطوفة على يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، ومحل يؤتون ويقيمون خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هم». كما أنه رجح أن يكون المؤمنون وقت نزول الآية بين مقيم الصلاة، أي متم لها،

---

(1) ابن كثير: ـ الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ـ تفسير القرآن العظيم ـ ج 2 ط 5 دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان ـ 1404 هـ ـ 1984 م ص 597.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 2/598.

(3) الكشاف، 1/649.

وراكع. وعليه تكون الجملة في محل نصب حال من المؤمنين الذين نزلت عليهم هذه الآية. ورجح أيضاً أن يكون قوله تعالى: **﴿ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾** جاء على سبيل المدح للمؤمنين الذين يعتقدون وجوب الصلاة ويؤدون الزكاة، كما تقول: المسلمون هم المصلون، ولا تريد أنهم في تلك الحال مصلون، ولا يوجه المدح حال الصلاة وإنما المراد كل من يفعل هذا الفعل[1].

وقوله تعالى: **﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾**[2] وذلك أن قوله **«بلّغ ما أنزل إليك من ربك»** متعلق بمحذوف قدره الإمامية **«في شأن علي وشأن الولاية»**. والمعنى: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك في شأن علي وشأن الولاية». ذلك لأن أحداً لا يستطيع أن يدعي أن الرسول ﷺ توقف عن تبليغ الرسالة في فرض من الفروض التي أوجبها الله تعالى من صلاة وصيام وحج وزكاة وغير ذلك. ولهذا لم يرجح الشيعة الإمامية إلا التوقف عن تبليغ فرض ولاية علي بن أبي طالب[3]. ولهذا قالوا: «فإن دفع دافع أن التوقف كان عن تبليغ فرض الولاية لم يبق لقوله سبحانه «يا أيها الرسول بلغ» رباط يرتبط به ولا سناد يستند إليه، مع اتفاق الجمهور على أن النبي ﷺ لم يقعد عن تبليغ الرسالة في الصلاة والزكاة وما يجري مجراهما. فقد صار هذا العلم مثل علم الضرورة أن نزول الآية في شأن علي (ع) وشأن الولاية...»[4] وقد خرج المفسرون المعنى في الآية على حذف مفعول به، والمعنى: بلغ «جميع ما أنزل إليك، وأي شيء

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/221 ـ 222.

(2) سورة المائدة، الآية: 67.

(3) مجمع البيان، 6/152 ـ 154 والمؤيد في الدين الشيرازي ـ المجالس المؤيدية، تلخيص: كاتم بن إبراهيم ـ ت: محمد عبد القادر عبد الناصر ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ 1975 ـ ص 63 ـ 65.

(4) المجالس المؤيدية ـ ص 64.

أنزل إليك، غير مراقب في تبليغه أحداً، ولا خائف أن ينالك مكروه. .»[1] أو على تقدير جار ومجرور محذوفين، مخالفين ما قدره الشيعة. يقول القرطبي: «وقيل: بلغ ما أنزل إليك من ربك في أمر زينب بنت جحش الأسدية رضي الله عنها. . .»[2] وقد استنكر القرطبي اعتماد الشيعة الإمامية على هذه الآية في إثبات ولاية علي بن أبي طالب واصفاً لهم بالرافضة[3].

وقد اعتقد الإمامية أن «الله سبحانه لا يخلي الأرض من حجة على العباد من نبي أو وصي ظاهر مشهور أو غائب مستور. وقد نص النبي ﷺ وأوصى إلى علي، وأوصى علي ولده الحسن، وأوصى الحسن أخاه الحسين، وهكذا إلى الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر، وهذه سنة الله سبحانه في جميع الأنبياء من آدمهم إلى خاتمهم. . .»[4] أي أن الإمام يكون إماماً مع أنه غير معروف للناس، لأن سنة الله اقتضت ألاَّ تخلو الأرض من إمام ظاهر أو غائب. وعلى ذلك فسروا قوله تعالى: ﴿**قال إني جاعلك للناس إماماً**﴾[5] بأن الإمامة تعني الاقتداء، وعليه يكون معنى الإمام: المقتدى به في أفعاله وأقواله، كما تعني: من يقوم بتدبير الأمة وسياستها، والقيام بأمورها، وتأديب جناتها، وتولية ولاتها، وإقامة الحدود على مستحقيها، ومحاربة من يكيدها ويعاديها. وبما أنه قد تحدث أمور في الدورة الإسلامية تمنع الإمام من القيام بأمور ولايته على المعنى الثاني، كأن يكون هناك وال اغتصب حقه، وقام بأمورها على هذا المعنى، فإن ذلك لا يمنع الإمام من أن يكون إماماً على المعنى الأول، أي: يقتدي به الناس في أقواله وأفعاله، حتى يعينه الله ويمسك بزمام الأمور ويتدبر

---

(1) تفسير النسفي ـ 1/292 والكشاف ـ 1/658 والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ـ 6/242.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ـ 6/242.

(3) المرجع السابق، 6/242 ـ 243.

(4) أصل الشيعة وأصولها ـ ص 104.

(5) سورة البقرة، الآية: 124.

الأمة وسياستها. يقول الطبرسي: «فعلى الوجه الأول لا يكون نبي من الأنبياء إلا وهو إمام، وعلى **الوجه الثاني**: لا يجب في كل نبي أن يكون إماماً، إذ يجوز أن لا يكون مأموراً بتأديب الجناة ومحاربة العداة والدفاع عن حوزة الدين ومجاهدة الكافرين. فلما ابتلى الله سبحانه إبراهيم بالكلمات فأتمهن جعله إماماً للأنام جزاء له على ذلك»[1].

واستدل على كون الإمام إماماً حتى وهو غير مكلف بأمور المسلمين، بأن اسم الفاعل **«جاعلك»** قد عمل في قوله **«إماماً»**. واسم الفاعل لا يعمل عمل فعله إلا إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال. أما إذا كان بمعنى الماضي فلا يعمل، بدليل خطأ قول من قال: أنا ضاربُ زيداً أمس. وعلى ذلك فإن معنى **«جاعلك إماماً** إما الحال، وهو جعله إماماً يقتدي به في أقواله وأفعاله في الحال، وإما الاستقبال[2]. والمعنى: جعله إماماً يتدبر شؤون الأمة وسياستها، ويقوم بأمورها في المستقبل، مع كونه في الحال يقتدي به في أفعاله وأقواله، لأن الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام يقتدي به، وإن لم يكن ممسكاً زمام الأمور.

وقد استدل الفاطميون بزيادة «واو»، سماها النحويون واو الثمانية، على ولاية الإمام الفاطمي الخليفة الثامن على الدولة الفاطمية الشيعية، وذلك في مجموعة من الآيات.

يقول داعي علم الإسلام ثقة الإمام وهو أحد دعاة الدولة الفاطمية عند حديثه عن قوله تعالى: **﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا: بلى، ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين. قيل: ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى**

---

(1) مجمع البيان 1/456.

(2) مجمع البيان 1/456.

المتكبرين. وسيق الذين اتقو ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها: سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين[1]﴾. . . إن الله تعالى لما ذكر الجنة قال «وفتحت أبوابها» بزيادة واو، والعلة في ذلك كون أبواب النار سبعة وأبواب الجنة ثمانية. وقد جاء في عدة مواضع من القرآن زيـادة الواو في ثامن العدد وثامن النعوت. فمنها هذا الموضع، ومنها قوله تعالى: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم﴾[2] ومنها ما جاء في نعت الذكور قوله تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر﴾[3] وهو نعت الثامن. ومنها ما جاء في نعت المؤنث قولـه تعالى: ﴿مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابـدات سائحات ثيبات وأبكارا﴾[4] وهو نعت الثامن، فأثبت فيه الواو، ولأجل ما نطق به القرآن من هـذه الزيادة التي جاءت في ثامـن الأعداد رجونا الزيادة في تمكين إمام زماننا صلوات الله عليه، إذ هو ثامن الخلفاء الأمجاد، وأن يفتـح الله له جميع البلاد. . .»[5] ويؤكد ذلك أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿قلنا اهبطـوا منها جميعاً فإما يأتينكم منـي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[6] فيقول: «فيظن سامع ذكر الهبوط من أهل الظاهر أنه تكرار لما تقدم في الآية الأولى من الجنة إلى الدنيا. والهبوط الثاني كهبوط نوح عليه السلام، وهو في الدنيا لم يفارقها. قال الله تعالى في ذلك: ﴿قيل يا نوح اهبط

---

(1) سورة الزمر، الآية: 71 ـ 73.
(2) سورة الكهف، الآية: 22.
(3) سورة التوبة، الآية: 112.
(4) سورة التحريم، الآية: 5.
(5) الداعي علم الإسلام ثقة الإمام ـ المجالس المستنصرية ـ ت: محمد كامل حسين ـ دار الفكر العربي ـ بدون تاريخ ص 63 ـ 64.
(6) سورة البقرة، الآية: 38 ـ 39.

بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك﴾[1] فهبوط نوح عليه السلام، وهبوط آدم الثاني لتلقي الهدى لقوله: ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ وفي ذكر الهبوط من الجنة واو في قوله تعالى: ﴿وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو﴾ والهبوط الثاني: لا واو فيه، وهو ﴿قلنا اهبطوا﴾ والعلة في ذلك ما قدمنا شرحه في قوله تعالى في ذكر الجنة «حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها»[2] بالواو. وهذه الواو في «وقلنا اهبطوا» في معناها، لأنه ذكر خروج من الجنة، كما أن تلك الواو في ذكر دخول إلى الجنة، لأن أبوابها ثمانية، وزيادة الواو في ثامن الأعداد عادة جارية. . . »[3].

وقد استنكر ابن هشام هذه الواو التي استدل الداعي بزيادتها على تمكين الخليفة الثامن الفاطمي، وقال إنه قد «ذكرها جماعة من الأدباء كالحريري، ومن النحويين الضعفاء كابن خالويه، ومن المفسرين كالثعلبي، وزعموا أن العرب إذا عدوا قالوا: ستة، سبعة، وثمانية. وأيذاناً بأن السبعة عدد تام، وأن ما بعدها عدد مستأنف. . . »[4] وقد ذكر الآيات التي استدل بها الداعي، وناقش الواو في أكثرها، ذاكراً أن لها مواضع إعرابية غير الزيادة التي استدل بها الداعي على إمامه الإمام الفاطمي الثامن، على النحو التالي: يقول ابن هشام: «واستدلوا على ذلك بآيات: إحداها: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم﴾، إلى قوله: ﴿سبعة وثامنهم كلبهم﴾، وقيل: هي في ذلك لعطف جملة على جملة، إذ التقدير: هم سبعة، وقيل: العطف من كلام الله تعالى، والمعنى: نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم.

وقيل: هي واو الحال. وعلى هذا فيقدرالمبتدأ اسم إشارة، أي هؤلاء سبعة، ليكون في الكلام ما يعمل في الحال، ويرد ذلك أن حذف عامل الحال إذا كان معنوياً ممتنع. . .

---

(1) سورة هود، الآية: 48.

(2) سورة الزمر، الآية: 73.

(3) المجالس المستنصرية 113 ـ 114.

(4) المغني، 362/2.

الثانية: آية الزمر إذ قيل «**فتحت**» في آية النار لأن أبوابها سبعة «**وفتحت**» في آية الجنة إذ أبوابها ثمانية. وأقول: لو كان لواو الثمانية حقيقة لم تكن الآية منها، إذ ليس فيها ذكر عدد البتة، وإنما فيها ذكر الأبواب، وهي جمع لا يدل على عدد خاص، ثم الواو ليست داخلة عليه، بل على جملة هو فيها، وقد مر أن الواو في «**وفتحت**» مقحمة عند قوم، وعاطفة عند آخرين، وقيل: هي واو الحال. أي جاؤوها مفتحةً أبوابها.

الثالثة: «**والناهون عن المنكر**» فإنه الوصف الثامن. والظاهر أن العطف في هذا الوصف بخصوصه إنما كان من جهة أن الأمر والنهي من حيث هما أمر ونهي متقابلان، بخلاف بقية الصفات. أو لأن الآمر بالمعروف ناه عن المنكر، وهو ترك المعروف، والناهي عن المنكر آمر بالمعروف، فأشير إلى الاعتداد بكل منهما، وأنه لا يكتفي فيه بما يحصل في ضمن الآخر.

الرابعة: (**وأبكار**) في آية التحريم، ذكرها القاضي الفاضل، وتبجح باستخراحها وقد سبقه إلى ذكرها الثعلبي. والصواب أن هذه الواو وقعت بين صفتين هما تقسيم لمن اشتمل على جميع الصفات السابقة، فلا يصح إسقاطها إذ لا تجتمع الثيوبة والبكارة. وواو الثمانية عند القائل بها صالحة للسقوط، . . ثم إن «**إبكارا**» صفة تاسعة لا ثامنة، إذ أول الصفات «**خيراً منكن**» لا «**مسلمات**». فإن أجاب بأن مسلمات وما بعدها تفصيل لـ «**خيراً**» منكن، فلهذا لم تعد قسيمة لها، قلنا: وكذلك «ثيبات وأبكاراً» تفصيل للصفات السابقة فلا نعدهما معهن»[1].

أثر المعنى النحوي في إثبات العصمة:

لقد اشترط الإمامية في النبي والإمام أن يكونا معصومين عن الخطأ، إذ «زعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس، وزعموا أن علياً رضوان الله عليه كان مصيباً في جميع أحواله، وأنه لم يخطىء في شيء من أمور الدين، إلا

---

(1) المغني، 2/362 ـ 364.

(الكاملية) أصحاب (ألي كامل) فإنهم أكفروا الناس بترك الاقتداء به، وأكفروا علياً بترك الطلب...»[1] والعصمة عند الشيعة هي اللطف الذي يفعله الله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح، فيقال على هذا: إن الله تعالى عصمه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إن العبد معصوم لأنه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح»[2] وقد ذهب جماعة منهم إلى أنها «عبارة عن وجود خاصية في نفس الإنسان تمنعه من الإقدام على المعصية، وآخرون إلى أنها عدم القدرة على المعصية... وأن العصمة تكون مع التمكن من الطاعة والمعصية، وتحصل بعد قدرة العبد على كلا الأمريـن من أمور أربعة: أن يكون الإنسان قوى الإرادة، لا ينقاد مع شهواته وميوله النفسية، وهو المراد بالملكة المانعة من الفجور، الباعثة على الطاعة.

الثاني: أن يكون الإنسان عالماً بفوائد الطاعة ومضار المعصية.

الثالث: وجود البيان من الله سبحانه ووصوله إلى المكلف.

الرابع: أن يحاسب على الخطأ ولو كان نسياناً أو سهواً. فإذا اجتمعت هذه الأربعة ملكة تدعو الإنسان إلى الطاعة وعلم بمضار المعصية ومنافع الطاعة، ومحاسبة على الخطأ ولو كان عن سهو أو نسيان تحصل العصمة التي هي عبارة عن عدم المعصية خارجاً، فتكون هذه الأربعة مقدمات للعصمة، وهي بهذا المعنى تتفق مع ما عليه الإمامية في معناها...»[3] أما العلامة الحلى فقال: «العصمة لطف يفعله الله سبحانه بالمكلف، بحيث لا يكون له داع إلى

---

(1) مقالات الإسلاميين ـ ص 17.

(2) الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي العلوي ـ أمالي المرتضى: «غرر الفوائد ودرر القلائد ـ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ج 2 ـ ط 2 دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ 1387 هـ ـ 1967 م ص 347.

(3) شرح النهج للمعتزلي عن كتاب عقيدة الشيعة الإمامية للسيد هاشم معروف ـ ص 74 ـ 75.

ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك، لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله فتنتفي فائدة البعثة..»[1] وفي الحق اليقين يقول: «العصمة عبارة عن قوة العقل من حيث لا يغلب مع كونه قادراً على المعاصي كلها، وليس معنى العصمة أن الله يجبره على ترك المعصية، بل يفعل به ألطافاً يترك معها المعصية باختيار مع قدرته عليها. واعتبار عدم القدرة على المعصية كما ذهب إليه بعضهم يستلزم كونه مجبوراً على الطاعة، فلا يبقى محل للثواب، ويتنافى مع التكليف، ويلزم الإكراه في الدين، وقد قال الله تعالى: **«لا إكراه في الدين»** ويلزم كون المعصوم أدنى مرتبة من صلحاء المؤمنين القادرين على المعصية التاركين لها»[2]. والعصمة في اللغة: «عصم... منع.. وعصم القربة وأعصمها: جعل لها عصاماً. وعصمها: شدها بالعصام والعصمة ـ بالكسر ـ: المنع: جمع عصم.. واعتصم بالله امتنع بلطفه من المعصية»[3]. وللتوكيد على هذا المعنى، وللتوفيق بين المعنى اللغوي والمعنى الذي يذهب إليه الشيعة والمتكلمون، يقول المرتضى: «وأصل العصمة في موضوع اللغة المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من حلوله به، غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالى به، لأنه إذا فعل به ما يعلم أنه يمتنع عنده من فعل القبيح فقد منعه من القبيح، فأجروا عليه لفظه المانع قهراً وقسراً، وأهل اللغة يتعارفون ذلك أيضاً ويستعملونه، لأنهم يقولون فيمن أشار على غيره برأي فقبله منه مختاراً، واحتمى بذلك من ضرر يلحقه، وسوء يناله: إنه حماه من ذلك الضرر، ومنعه وعصمه منه، وإن كان ذلك على سبيل الاختيار.»[4] وقد قال الشيعة الإمامية بعصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها

(1) المرجع السابق، 75.

(2) المرجع السابق، 75.

(3) الزاوي: الطاهر أحمد ـ مختار القاموس ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ـ 1980 م ص 425.

(4) أمالي المرتضى، 2/347.

عن الكبائر والصغائر. ذلك لأنه لو حدث أن فعل النبي قبيحاً قبل بعثته وعلم الناس أنه يخطىء وأنه يفعل القبيح، انعدمت ثقتهم به، فلا يعودون يقبلون منه شيئاً، ولا يصدقون كونه رسولاً، وبالتالي يرفضون رسالته ويحاربونه، لأنهم لا يصدقون أن الله تعالى عهد بأمر دينه إلى من يعرفون أنه يفعل القبيح، ومن لا ترقى تصرفاته إلى مستوى الثقة والتقوى والصلاح. أما بعد البعثة فإنهم يرون أنه معصوم عن الأخطاء كبيرها وصغيرها، سهواً أو عمداً، مستدلين بأن النبي إن لم يكن معصوماً لم يثق الناس بالشريعة التي يأتي بها من الله تعالى. فلو كان معروفاً بالكذب ظنوا أنه يكذب فيما أتى به، وإذا صدقوا أنه رسول، ظنوا أنه يزيد فيما يوحي إليه، فلا يعودون يصدقونه، ولهذا لا يتبعونه، وبالتالي تكون بعثته كعدمها. وأيضاً إن عدم عصمته يجعله أقل مرتبة من بقية المؤمنين في الأمة الإسلامية لأن درجة النبوة أرفع الدرجات وأقربها إلى الله تعالى، وإذا لم يكن في كل مرة يقترب من الله أكثر من المرة التي قبلها، وإذا لم يزدد علماً بالله تعالى وخضوعاً له، كان حاله أقل بكثير من حال المؤمن الذي لم يصل إلى مرتبة النبي، وكانت مرتبته أدنى من مرتبة المؤمن الذي لم ينل ثقة الله تعالى، ولم يأخذ على عاتقه تبليغ الرسالة[1]. وهذا لا شك ينطبق على الإمام الذي يتولى أمور النبي في الأمة الإسلامية. ولأن العصمة شرط ضروري في الرسول والإمام، قام الشيعة بتأويل النصوص القرآنية التي ينافي ظاهرها العصمة، والتي يدل ظاهرها على نسبة القبيح إلى الأنبياء. يقول المرتضى: «إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء عليهم السلام، فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول، لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ويعدل المتكلم به عن ظاهره..»[2] ومن النصوص التي رأينا الشيعة يؤولونها بشكل يؤيد عصمة الأنبياء، مستغلين المعنى النحوي الذي يؤثر بشكل مباشر في قلب

---

(1) ينظر عقيدة الشيعة الإمامية ـ 76 ـ 77.

(2) أمالي المرتضي، 2/399.

المعنى العام في الآية، قوله تعالى: ﴿**إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر**.﴾[1] وقد فسر المفسرون هذه الآية بأن المقصود ما تقدم من ذنبك قبل الرسالة وما تأخر بعدها، وقالوا: وما تأخر إلى وقت نزول هذه الآية، وقيل: ما تقدم من ذنبك المقصود به ما عملته في الجاهلية من قبل أن يوحي إليك، وما تأخر كل شيء لم تعمله. وقالوا: ما تقدم قبل الفتح وما تأخر بعده، وقالوا: ماتقدم قبل نزول هذه الآية، وما تأخر بعده[2] وغير ذلك من التفاسير التي ردها الشيعة الذين لا يجوزون أن يرتكب النبي ﷺ ذنباً، صغيراً أو كبيراً، بعد بعثته أو قبلها. ولهذا قاموا بتأويلها بما يؤيد عصمة النبي ﷺ، فقالوا إن المراد بها «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر بشفاعتك، وأراد بذكر التقدم والتأخر ما تقدم زمانه وما تأخر، كما يقول القائل لغيره: صفحت عن السالف والآنف من ذنوبك، وحسنت إضافة ذنوب أمته إليه للاتصال والسبب بينه وبين أمته. ويؤيد هذا الجواب ما رواه الفضل بن عمر عن الصادق (ع) قال: سأله رجل عن هذه الآية فقال: والله ما كان له ذنب، ولكن الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة علي (ع)[3]. والمعنى عندهم: أن الضمير (**الكاف**) هو ضمير الرسول ﷺ، وكان مضافاً إلى «**أمته**» وليس إلى الذنب المذكور في الآية، والتقدير: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر، ثم حذف المضاف، وأضيف الضمير إلى الذنب لاتصال الرسول ﷺ بأمته.

ولم يكتفوا بهذا التأويل بل زادوا عليه تأويلاً نحوياً آخر فحواه أن «الذنب مصدر، والمصدر تجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معاً، فيكون هاهنا مضافاً إلى المفعول، والمراد ما تقدم من ذنبهم إليك، في منعهم إياك عن مكة، وصدهم لك عن المسجد الحرام. ويكون معنى المغفرة على هذا التأويل الإزالة والنسخ لأحكام أعدائه من المشركين عليه، أي يزيل الله تعالى ذلك عنك،

(1) سورة الفتح، الآية: 1 ـ 2.
(2) القرطبي، 16/262 ـ 263 وينظر الزمخشري، الكشاف، 4/333.
(3) مجمع البيان ـ الطبرسي، ج 26، ص 52.

ويستر عليك تلك الوصمة، بما يفتح لك من مكة فستدخلها فيما بعد ولذلك جزاء على جهاده، وغرضا في الفتح ووجهاً له. ولو أنه أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله: إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله معنى معقول، لأن المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح فلا يكون غرضاً فيه..»[1].

هذا التفسير اعتمد على فهم المفسر لطبيعة إضافة المصادر إلى الفاعل والمفعول، حيث يرى أن المصدر «ذنب» مضاف إلى المفعول الذي تعدى إليه المصدر بحرف الجر «إلى»، وأن فاعل المصدر محذوف تقديره «هم»، والتقدير: «ما تقدم من ذنبهم إليك في منعهم إياك عن مكة وصدهم لك عن المسجد الحرام». فالمصدر في الأصل مضاف إلى فاعله الذي هو ضمير أهل مكة المشركين، والضمير الكاف المضاف إلى «ذنب» في الآية هو في الحقيقة مفعول به للمصدر، ولكن الحذف هو الذي جعل الآية على هذا الشكل الذي يوحي ظاهره بعدم عصمة النبي ﷺ.

قوله تعالى: **﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون﴾**[2] الظاهر من هاتين الآيتين يقتضي جواز الشرك على الأنبياء، وهذا مفهوم من قوله تعالى: **﴿فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون﴾**. ذلك لأن الكلام منذ البداية عن آدم وحواء، والضمير المثنى يعود إليهما، وقد أولت هذه الآية بما يعود بها إلى ما يذهب إليه الإمامية من عصمة آدم عليه السلام، على وجوه عدة منها: قول المرتضى: «كما أن ذكر آدم وحواء قد تقدم، فقد تقدم ذكر غيرهما في قوله تعالى: **﴿هو الذي خلقكم﴾** ومعلوم أن المراد بذلك جميع ولد آدم، وقد تقدم ذكر ولد آدم

(1) مجمع البيان، ج 26، ص 53.
(2) سورة الأعراف، الآيتان: 189 ـ 190.

في قوله: ﴿فلما آتاهما صالحاً﴾ والمعنى: فلما آتاهما ولداً صالحاً، والمراد بهذا الجنس دون الواحد، وإن كان اللفظ لفظ واحد، والمعنى: فلما آتاهما جنساً من الأولاد صالحين، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه جاز أن يرجع قوله ﴿جعلا له شركاء﴾ إلى ولدهما وقد تقدم ذكرهما.

فإن قيل: إنما وجب رده إلى آدم وحواء لأجل التثنية في الكلام، ولم يتقدم ذكر اثنين إلا ذكرهما، قلنا: إن جعل هذا ترجيحاً من رجوعه إليهما، جاز أيضاً أن يجعل قوله في آخر الآية: ﴿فتعالىٰ الله عما يشركون﴾، وجهاً مقرباً لرجوع الكلام إلى جملة الأولاد. ويجوز أن يكون أشير في التثنية إلى الذكور والإناث من ولد آدم، أو إلى جنسين منهم، فحسنت التثنية لذلك، على أنه إذا تقدم في الكلام أمران، ثم تلاهما حكم من الأحكام، وعلم بالدليل استحالة تعلقه بأحد الأمرين وجب رده إلى الآخر، وإذا علمنا أن آدم عليه السلام لا يجوز عليه الشرك، لم يجز عود الكلام إليه، فوجب عوده إلى المذكورين من ولده»[1].

والوجه الثاني الذي ذهبوا إليه هو أن معنى قوله: ﴿لئن آتيتنا صالحاً﴾ نسلٌ صالحٌ معافى، وهم الأولاد الذين كانوا يولدون لهما، لأن حواء تلد في كل بطن ذكراً وأنثى معاً، وعلى ذلك يكون الضمير في قوله تعالى: ﴿جعلا له شركاء﴾ يعود على النسل المعافى في بدنه الذي هو ذكر وأنثى، وصح ذلك لأنهم كانوا صنفين ذكرا وأنثى، فجاز الإخبار عنهما كالإخبار عن الاثنين إذا كانا صنفين». ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ فإن واو الجماعة في يشركون دليل على أن المعنى في قوله «جعلا» جماعة وليس مثنى، لأنه لو كان المعنى بألف الاثنين آدم وحواء لقال تعالى: «فتعالى الله عما يشركان». وبهذا استبعد عود الضمير في «جعلا» على آدم وحواء، لأن آدم لا يجوز أن يشرك بالله، وهو معصوم عن الكبائر والصغائر[2]. ووجه آخر هو أن

---

(1) أمالي المرتضى، 2/231 ـ 232.

(2) مجمع البيان، 9/82، وأمالي المرتضي، 2/232 ـ 233.

الضمير في «جعلا» يرجع إلى النفس وزوجها من ولد آدم لا إلى آدم وحواء. وعليه يكون المعنى في قوله: «خلقكم من نفس واحدة» خلق كل واحد منكم من نفس واحدة، ولكل نفس زوج منها أي من جنسها، ولما كبر الولد في بطن المرأة، دعا الرجل والمرأة ربهما بقوله: ﴿لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين﴾ فلما آتاهما صالحاً، أي فلما أتى الله الرجل والمرأة صالحاً، جعلا له شركاء»، فيكون الضمير في «جعلا» عائداً إلى كل رجل وامرأة جعلا شركاء لله بأن سميا ولدهما عبد العزى أو عبد اللات أو عبد منات، ذلك لأن الجاهليين كانوا يتمنون أن يولد لهما ذكور، وإذا حدث ذلك سموهم بالتسميات السالفة. كما أنهم جوزوا أن يكون قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ خطاباً للخلق جميعاً، خلقهم الله من نفس واحدة هي آدم وحواء، ثم انتهى الكلام عند ذلك، وبدأ كلام جديد عن المشركين من ولد آدم وحواء، الذي سألوا الله ولدا صالحاً فإذا آتاهم جعلوا له شركاء[1]. ووجه آخر هو أن الضمير في «جعلا» لآدم وحواء، ولكن على تقدير مضاف محذوف كان فاعلاً للفعل جعل، والمعنى: «جعل أولادُهما له شركاء»، فحذف الأولاد المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿اتخذتم العجل﴾ و ﴿إذ قتلتم نفساً﴾ والتقدير: إذ قتل أسلافكم نفساً، واتخذ أسلافكم العجل، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. وبهذا تكون الضمائر من أول الكلام إلى آخره راجعة إلى آدم وحواء. ويقوى ذلك قوله تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ أي عما يشرك أولادهما[2].

وقد ذكر القرطبي مجموعة من الآراء للمفسرين الذين تناولوا هذه الآية، ووصف قول من قال إن الضمير في جعلا راجع إلى جنس الآدميين، والتبيين عن حال المشركين من ذرية آدم، بأنه المعول عليه، وبأنه قول حسن. ولذا جعل الضمير يعني الذكر والأنثى الكافرين، بدليل قوله «فتعالى الله عما

---

(1) مجمع البيان، 9/82.

(2) مجمع البيان، 9/83 وينظر النسفي، 2/90 والكشاف، 2/187.

يشركون» إذ لم يقل يشركان بالمثنى[1].

وقد ذهب الطبري إلى أن الضمير في **«جعلا»** راجع إلى آدم وحواء، لأنهما سميا ولدهما عبد الحارث، على اسم إبليس لعنه الله، فجعلوا لله شركاء في الاسم لا في العبادة، وذلك لإجماع من وصفهم بالحجة من أهل التأويل على ذلك. ولهذا فإنه يرى ضرورة الوقف على قوله تعالى: **﴿جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾** إذ هنا تنتهي قصة آدم وحواء. كما يرى أن قوله تعالى: **﴿فتعالى الله عما يشركون﴾** جملة استئنافية ليس لها اتصال بما قبلها، والمعنى: فتعالى الله عما يشرك به مشركو العرب من عبدة الأوثان. يقول الطبري: تأكيداً لرأيه في **«جعلا له شركاء»** فإن قال قائل: فما أنت قائل إذ كان الأمر على ما وصفت في تأويل هذه الآية، وأن المعني بها آدم وحواء في قوله: **﴿فتعالى الله عما يشركون﴾** أهو استنكاف من الله أن يكون له في الأسماء شريك أو في العبادة، فإن قلت في الأسماء، دل على فساده قوله **﴿أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾** وإن قلت: في العبادة، قيل لك: أفكان آدم أشرك في عبادة الله غيره، قيل له: إن القول في تأويل قوله **﴿فتعالى الله عما يشركون﴾** ليس بالذي ظننت، وإنما القول فيه: فتعالى الله عما يشرك به مشركو العرب من عبدة الأوثان. فأما الخبر عن آدم وحواء فقد انقضى عند قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما، ثم استؤنف قوله فتعالى الله عما يشركون...»[2].

وقد رد الطبرسي رأي الطبري في أن قوله: **﴿جعلا له شركاء﴾** راجع إلى آدم وحواء اللذين أشركا بأن سميا ابنهما عبد الحارث على اسم إبليس لعنه الله، فقال عند تفسير قوله تعالى: **﴿أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾**[3] توبيخ وتعنيف للمشركين بأنهم يعبدون مع الله تعالى جمادا لا يخلق شيئاً من الأجسام ولا ما يستحق العبادة، وهم مع ذلك مخلوقون

---

(1) القرطبي، 7/338 ـ 339.

(2) تفسير الطبري، المجلد السادس، 9/101.

(3) سورة الأعراف، الآية: 141.

محدثون، ولهم خالق خلقهم، وإن خرج الكلام مخرج الاستفهام. ولفظة «ما» إنما تستعمل فيما لا يعقل، فدل ذلك على أن المراد بقوله ﴿**جعلا له شركاء**﴾ أنهم أشركوا الأصنام مع الله تعالى لا ما ذكروه من إشراك إبليس، وإنما قال وهم «**يخلقون**» على لفظ العقلاء، وإن كانت الأصنام جماداً، لأنه أراد به الأصنام والعابدين لها جميعاً، فغلب ما يعقل على ما لا يعقل. ويجوز أن يكون على أنهم يعظمونها تعظيم من يعقل، ويصورونها على صورة من يعقل، فكنى عنهم كما يكني عن العقلاء، كقوله: ﴿**والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين**﴾[1].

ـ قوله تعالى: ﴿**ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين**﴾[2] استنكر الشيعة أن يكون يوسف عليه السلام قد هم بالفاحشة وهو نبي الله تعالى المنزه المعصوم عن فعل القبيح كبيره وصغيره. ولهذا فإنهم أولوها بما يتفق مع عصمة الأنبياء، فقالوا: إذا حمل الهم في الآية على العزم، فإن قوله تعالى: ﴿**همت به**﴾ يفسر على ظاهره وأن همها كان بالفاحشة لا بأي شيء آخر، بدليل قوله تعالى: ﴿**امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حباً إنا لنراها في ضلال مبين**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين**﴾[4] ﴿**ولقد راودته عن نفسه فاستعصم**﴾[5] أما في قوله: ﴿**وهم بها**﴾ فإنه لا بد من تقدير مضاف محذوف يصح تعلق عزم يوسف به، وبما أنه يمكن أن يعلق عزمه عليه السلام بغير القبيح، فهذا المحذوف تقديره: «وهم بضربها أو بدفعها عن نفسه»، كما يقال هممت بفلان أي بضربه وإيقاع مكروه به.

---

(1) مجمع البيان، 9/84.

(2) سورة يوسف، الآية: 24.

(3) سورة يوسف، الآية: 30.

(4) سورة يوسف، الآية: 51.

(5) سورة يوسف، الآية: 32.

ويكون البرهان الذي أراه الله إياه بمنعه عن ضربها أو دفعها، لأنه فتاها، وربما قتله أهلها بسبب ذلك، وربما ادعت عليه المراودة على القبيح. وعليه يكون معنى قوله تعالى: **﴿لنصرف عنه السوء والفحشاء﴾** صرفنا عنه القتل وظن اقتراف الفاحشة به. ويكون جواب لولا محذوفاً، والتقدير: «لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك، أي لضربها أو دفعها عن نفسه. وحذف جواب لولا وارد في اللغة والقرآن الكريم.

أما الوجه الآخر الذي أولت به هذه الآية هو حمل الكلام فيها على التقديم والتأخير، والتقدير: ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها، والمعنى: ولما رأى برهان ربه لم يهم بها، لأن همه بها متعلق بالشرط، أما همها به فليس متعلقاً بشيء. وهذا مثل قول القائل: قد كنت هلكت لولا أني تداركتك، وقد كنت قتلت لولا أني خلصتك، والمعنى لولا تداركي لهلكت، ولولا تخليصي لقتلت، وإن لم يكن وقع هلاك وقتل، ومثله قول الشاعر:

فَلَا يَدْعُنِي قَوْمِي لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ   لَئِنْ لَم أُعَجِّلْ ضَرْبَةً أَوْ أُعَجِّل

وقول الآخر:

فَلا يَدْعُنِي قَوْمِي صَرِيحاً لِحُرَّةٍ   لَئِنْ كُنْتُ مَقْتُولاً وَيَسْلَم عامر

ومثله قوله تعالى: **﴿إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك﴾**[2] والهم لم يقع لمكان فضل الله ورحمته. واستناداً إلى وجود الشرط في الآية لم يحمل هم يوسف عليه السلام بالفاحشة على الإطلاق، وعلى هذا التأويل فإن جواب لولا مقدم عليها. وقد رد المرتضى قول من قال: إن جواب لولا لا يتقدم عليها، لأنه لو صح تقديم الجواب لصح «قام زيد لولا عمرو»، وقصدتك لولا بكر»، استناداً إلى الأمثلة السابقة التي ورد فيها جواب لولا

(1) سورة القصص، الآية: 10.

(2) سورة النساء، الآية: 113.

مقدما عليها. وعليه يُجوّز المرتضى قول القائل: قد كان زيد قام لولا كذا وكذا، وقد كنت قصدتك لولا أن صدني فلان، وإن لم يقع قيام ولا قصد. وهذا يشبه تقديم جواب لولا في آية يوسف، وهو المذهب الذي يذهب إليه المرتضى في تفسير الآية. ولذا يستنكر قول من رد تقديم الجواب مرجحاً حذف الجواب، قائلاً: إن تقديم الجواب ليس بأبعد من حذفه، وإذا جاز عند القائلين بالحذف لئلا يقولوا بالتقديم، جوز المرتضى تقديم الجواب لئلا يلزم الحذف.

الوجه الثالث: أن يكون جواب لولا محذوفاً، وأن يكون معنى هم بها اشتهاها، ولا قبح في ذلك لأنه من فعل الله تعالى فيه، والمعنى: لولا أن أرى برهان ربه لعزم أو فعل[1]. ولقد رد الطبري تفسير الآية على هذا الشكل الذي رأيناه قائلاً: «وأما آخرون، ممن خالف أقوال السلف وتأولوا القرآن بآرائهم، فإنهم قالوا في ذلك أقوالاً مختلفة. فقال بعضهم: معناه ولقد همت المرأة بيوسف وهم بها يوسف أن يضربها أو ينالها بمكروه لهمها به مما أرادته من المكروه، لولا أن يوسف رأى برهان ربه، وكفه ذلك عما هم به من أذاها، إلا أنها ارتدعت من قبل نفسها، قالوا: والشاهد على صحة ذلك قوله: «كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء». قالوا: فالسوء هو ما كان هم به من أذاها وهو غير الفحشاء، وقال آخرون منهم: معنى الكلام: ولقد همت به فتناهى الخبر عنها ثم ابتدى الخبر عن يوسف، فقيل: وهم بها يوسف لولا أن رأى برهان ربه، كأنهم وجهوا معنى الكلام إلى أن يوسف لم يهم بها، وأن الله إنما أخبر أن يوسف لولا رؤيته برهان ربه لهمّ بها، ولكنه رأى برهان ربه فلم يهم بها كما قيل ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً**﴾[2] ويفسد هذين القولين أن العرب لا تقدم جواب لولا قبلها، لا تقول لقد قمت لولا زيد، وهي تريد لولا زيد لقد قمت. هذا

---

(1) مجمع البيان 12/41 ـ 43 أمالي المرتضى 1/477 ـ 482 عقيدة الشيعة الإمامية ـ ص 79 ـ 81.

(2) سورة النساء الآية: 83.

مع خلافهما جميع أهل العلم بتأويل القرآن الذين عنهم يؤخذ تأويله . . »[1].

قوله تعالى: **﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين﴾**[2] لقد فسر الشيعة المعنى في هذه الآية بعدة تأويلات تنفي الشك عن الرسول ﷺ، وتعود بالآية إلى ما يناصر مبدأ العصمة للأنبياء عليهم السلام، منها قولهم: أن يكون ظاهر الكلام خطاباً للرسول ﷺ والمقصود منه خطاب غيره، وعلى ذلك يكون في الكلام منادي محذوف هو المراد بالخطاب، والمعنى: فإن كنت أيها السامع للقرآن في شك مما أنزلناه على نبينا، فاسأل الذين يقرؤون الكتاب، أو ضمير محذوف هو اسم لكان وآخر هو فاعل الفعل فاسأل، والتقدير: فإن كنتم في شك فاسألوا.

والوجه الآخر أن تكون **إن** في الآية بمعنى «ما» النافية، والتقدير: فما كنت في شك مما أنزلناه إليك استناداً إلى مجيء «إن» بمعنى «ما» في بعض الآيات القرآنية، كقوله تعالى: **﴿قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم﴾**[3] والمعنى: ما نحن إلا بشر مثلكم. وقوله تعالى: **﴿إن أنت إلا نذير﴾**[4] والمعنى: ما أنت إلا نذير. وقد رد المرتضى هذا الوجه استناداً إلى أن لفظة «إن» قد تأتي بمعنى «ما» ولكن هنا لا يليق بموضعها أن يؤول على ذلك، لأن المعنى يفسد، فلا يجوز أن يقول الله تعالى: ما أنت في شك مما أنزلنا إلينا، فاسأل الذين يقرؤون الكتاب، لأن العالم لا حاجة به إلى المسألة، وإنما الذي يحتاج إلى السؤال هو الشاك. هذا بالنظر إلى ظاهر الآية، ولكنه استطاع أن يؤول الآية بما ينصر هذا الوجه من جهة أخرى، وهو أنه: لو أن الله تعالى أمره بسؤال أهل الكتاب بدون أن ينفي شكه لوقع في الظن أن الرسول ﷺ قد

---

(1) تفسير الطبري، المجلد السابع، ج 12/110 وينظر القرطبي، 9/166 ـ 169.

(2) سورة يونس، الآية: 94.

(3) سورة إبراهيم، الآية: 11.

(4) سورة فاطر، الآية: 23.

شك، ولكن الله تعالى نفى عنه هذا الشك، واستأنف قوله: فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك[1]. وكأنني بالمرتضى يرى ضرورة الوقف على قوله «إليك» ويستأنف بقوله: «فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك وإن لم يصرح بذلك.

ولقد تناول القرطبي هذه الآية بالتفسير، وذكر فيها عدة تأويلات بعضها ذكره الشيعة فيما نقلنا عنهم آنفاً، من مثل ما نقله عن الإمامين ثعلب والمبرد من تفسيرهم لقوله: ﴿فإن كنت في شك﴾ على تقدير محذوف والمعنى: قل يا محمد للكافر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك، فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك، أي يا عابد الوثن إن كنت في شك من القرآن فاسأل من أسلم من اليهود، وذكر أن المَعْنِى بالخطاب الرسول ﷺ، والمعنى: لو كنت يلحقك الشك فيما أخبرناك به فسألت أهل الكتاب لأزالوا عنك الشك، وذكر قول الحسين بن الفضل أن الفاء مع حروف الشرط لا توجب الفعل ولا تثبته، بدليل قول الرسول ﷺ «والله لا أشك» وذكر أقوالاً أخرى غير ذلك، مع ميله إلى عدم إلحاق الشك بالرسول ﷺ، وأن الخطاب في الآية للنبي ﷺ والمراد غيره، والمعنى: لست في شك ولكن غيرك شك[2].

أما الطبري فقد أول الآية بأن المقصود بالخطاب الرسول ﷺ، وجاء على مثل قول القائل من العرب: إن كنت مملوكي فانته إلى أمري، والعبدي المأمور بذلك لا يشك سيده القائل له ذلك أنه عبده. وكذا على مثل قول العرب: إن كنت ابني فبرني، وهو لا يشك في ابنه أنه ابنه، ومثل قوله تعالى: ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾[3] والله تعالى يعلم أن عيسى لم يقل ذلك. وعلى ذلك فإن الله تعالى خاطب الرسول ﷺ بمثل خطاب قومه. فالقرآن جاء ممثلا للغة العرب وناقلاً لاستعمالاتها ومجازاتها. وفي الوقت نفسه فلم يرد الطبري كون الخطاب في

(1) أمالي المرتضي، 2/382 ـ 383 ومجمع البيان، 11/94 ـ 95.
(2) القرطبي، 8/383.
(3) سورة المائدة، الآية: 116.

هذه الآية للرسول ﷺ، والمراد به بعض الذين لم تصح بصيرتهم بصحة نبوة الرسول ﷺ، والذين أسلموا باللسان فقط دون القلب، تنبيهاً لهم على موضع تعرف حقيقة أمره الذي يزيل اللبس عن قلبه[1].

ـ قوله تعالى: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾[2] لا يمكن أن يقبل الشيعة المعنى الظاهر من هذه الآية، ولهذا أولوا المعنى بما يقتضي عصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها كما يلي:

الوجه الأول: أن قوله تعالى: ﴿ضالاً﴾ متعلق بمحذوف قدروه على حسب المعنى الذي ذهبوا إليه. من ذلك أن التقدير: وجدك ضالا عما أنت الآن من النبوة والشريعة. ومعنى الضلال على ذلك الغفلة والذهاب عن العلم، أو أن المعنى: وجدك ضالا: وجدك متحيراً. ولهذا قدروا محذوفاً، والمعنى وجدك متحيراً لا تعرف وجوه معاشك فهداك إلى وجوه معاشك، ومن لم يعرف وجوه معاشه يقال عنه أنه ضال، أو أن المعنى على تقدير حال أخرى تفسر الضلال، والمعنى: ووجدك ضالا لا تعرف الحق، فهداك إليه بإتمام العقل ونصب الأدلة والألطاف. واستناداً إلى بعض الروايات التي ذكرت أن الرسول ﷺ قد ضل وهو صغير، فرده الله تعالى إلى جده، قدروا جارا ومجروراً متعلقين بـــ «ضالا»، والمعنى: ووجدك ضالا في شعاب مكة فهداك إلى جدك عبد المطلب.

الوجه الآخر: أن ضال جاء على صيغة اسم فاعل وهو اسم مفعول، وعلى ذلك قدروا جاراً ومجروراً متعلقين باسم المفعول هذا، وقدروا مفعولا به محذوفاً للفعل «هدى»، حتى يصح المعنى الذي ذهبوا إليه، والتقدير: ووجدك مضلولاً عنك في قوم لا يعرفون حقك، فهداهم إلى معرفتك. ومعنى الضلال هنا خمول الذكر، أي أنهم ذهبوا إلى أنك يا محمد كنت خاملاً لا تذكر

---

(1) تفسير الطبري، المجلد السابع، ج 11، ص 115 ـ 116.
(2) سورة الضحى، الآية: 7.

ولا تعرف، فعرفك الله الناس حتى عرفوك وعظموك[1].

وقد ذكر جولد تسيهر أن الشيعة يصححون الآيات القرآنية ويغيرون لفظها حتى تتمشى مع ما يذهبون إليه من أصول. ولهذا صححوا هذه الآية ﴿**ووجدك ضالا فهدى**﴾ حتى تتمشى مع عقيدة عصمة الأنبياء. فقال إنهم قد غيروا لفظ ضالا بالنصب إلى **ضال** بالرفع، وفعل المعلوم **فهدى**، إلى فعل المجهول **فهُدى**، وبهذا التغيير اليسير تأخذ الآية هذا المعنى: ووجدك ضالٌ فصار بك مهدياً[2].

إن هذا التغيير الذي زغم أنه اقترفه الشيعة في حق النص القرآني غير صحيح على الإطلاق، لأن القرطبي ذكر أن في قراءة الحسن «**ووجدك ضَالٌ فهُدِى**» أي: وجدك الضال فاهتدى بك. ووصفها بأنها قراءة على التفسير[3]. وبهذا يرد زعم جولدتسيهر بأن الشيعة غيروا نص هذه الآية، لأن اعتماد قراءة قرأها أحد القراء والاعتداد بها لا يعد طعناً إلا من حيث إن المذهب الديني هو الذي دعا إلى ذلك، خاصة أن القراءات التفسيرية ليست قرآناً، كما أن المعنى في القراءة المتواترة يختلف اختلافاً بيّناً عن المعنى في قراءة الحسن التفسيرية. وهذا يدعو إلى استغراب قول سليمان ياقوت الذي ذكر ما قاله جولدتسيهر من تغيير الشيعة للنص القرآني بما يتمشى مع عقيدتهم، مستنكراً إقدامهم على ذلك، قائلاً إنه بحث في عدة مراجع وتفاسير ذكر أن تفسير القرطبي أحدها، ولم يجد لهذه القراءة وجوداً[4].

وقد ذكر القرطبي لهذه الآية عدة تأويلات كلها تقريباً على تقدير محذوف.

---

(1) مجمع البيان، 30/137 ـ 138.
(2) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 309.
(3) تفسير القرطبي، 20/99.
(4) ياقوت: أحمد سليمان ـ ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم ـ ط 1 عمارة شؤون المكتبات ـ جامعة الرياض ـ شركة الطباعة العربية السعودية ـ الرياض ـ 1401 هـ ـ 1981 م ص 208.

نذكر منها أن معنى ضالاً: غافلاً، وهو متعلق بمفعول محذوف، والتقدير: غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة، فهداك أي أرشدك، أو على تقدير مفعول محذوف، ومفعول به محذوف للفعل هدى، والمعنى في وجدك ضالا على ذلك: وجدك في قوم ضُلال فهداهم الله بك. أو على تقدير مفعول به محذوف مضاف للكاف في وجدك، ويكون ضالاً منصوباً على نزع الخافض، والمعنى: ووجد قومك في ضلال فهداك إلى إرشادهم. أو على تقدير جار ومجرور، والمعنى: ووجدك ضالا عن الهجرة فهداك إليها، أو على أن ضالا تعني طالباً. وعلى ذلك قدروا جاراً ومجروراً محذوفين متعلقين بـ«ضالاً» يناسبان هذا المعنى، والمعنى: ووجدك طالباً للقبلة فهداك إليها[1]. وغير ذلك من التأويلات التي تثبت العصمة للرسول ﷺ، والتي تدل على أن أهل السنة أيضاً يذهبون إلى عصمة الأنبياء. وقد ذهب الفاطميون إلى أن الرسل والأئمة معصومون، فيما يتعلق بالرسالة والإمامة، من السهو والتحريف والغلط. أما فيما يتعلق بأفعال البشر فإنهم غير معصومين، بل هم الذين يعصمون أنفسهم ديناً واختياراً. إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لكن المنتهون عن المعاصي بغير عصمة أفضل منهم، والله يرفض أن يكون أحد من البشر يماثلهم، واستندوا إلى قوله تعالى: ﴿**ولقد راودته عن نفسه فاستعصم**﴾[2] بإسناد الفعل إلى يوسف عليه السلام، حيث لم يقل الله تعالى «**فعصمناه**» بجعل الفعل لله، ويكون يوسف بذلك قد امتنع عن الزلل لأن الله عصمه، بل النص القرآني، بإسناده الفعل إلى يوسف، يقرر أن الأمور الدنيوية يعصم النبي فيها نفسه دينا واختياراً. ولهذا فإن كثيراً من الأنبياء قد استغفر الله تعالى عن ذنب اقترفه، كداوود وموسى وغيرهما، ولم تبعدهم هذه الذنوب عن الأمور التي خلقهم الله لها، من الرسالة والخلافة، ولم تخرجهم من جملة من اصطفاهم الله لذلك. وعلى ذلك فإن من يرى من أحد الأئمة خطيئة أو معصية، عليه ألا يغير صحة يقينه، ولا يشك في

---

(1) تفسير القرطبي، 20/96 ـ 99.

(2) سورة يوسف، الآية: 32.

دينه، بل عليه أن ينتظر توبته وعودته إلى جادة الصواب، وأن يتأكد من أن الله تعالى يغفر له بسرعة وبدون أي تأخير، لأن منزلة الأئمة كمنزلة الأنبياء عظيمة عند الله تعالى. واستندوا إلى التعبير القرآني في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له**﴾[1] إذ اتصلت الفاء العاطفة بالفعل غفر وهي تفيد عدم المهلة مما يدل على أن الله تعالى غفر عُقيب الاستغفار مباشرة بدون مهلة ولا انتظار[2].

وعلى ذلك فإن الإمام الخاطىء نظراً لمنزلته العظيمة عند الله تعالى سيغفر له الله خطأه بمجرد أن يعلن توبته عنه، ويعلن إنابته إلى الله تعالى. وقد استنكر الإمامية ذلك. لأن الإمام عندهم معصوم دائماً، مستدلين بقوله تعالى: ﴿**ولا ينال عهدي الظالمين**﴾[3] على اعتبار أن الآية مطلقة غير مقيدة بوقت معين، والمعنى لا ينال الظالم الإمامة في أي وقت من الأوقات، لأن الظالم إن تاب فإن الآية شملته في حال كونه ظالماً، وعليه فإن هذه الآية دليل على أن الإمام لا يكون إلا معصوماً عن القبائح، لأن الله سبحانه نفى أن ينال عهده الذي هو الإمامة ظالم ومن ليس بمعصوم[4].

---

(1) سورة القصص، الآية: 16.
(2) المجالس المستنصرية، ص 110 ـ 111.
(3) سورة البقرة، الآية: 124.
(4) مجمع البيان، 1/456 ـ 457.

أثر المعنى النحوي
في رفض مبدأ الشورى عند الشيعة

وإذا كان الإمام مختاراً من عند الله تعالى بالنص القرآني، كما قرر الإمامية ذلك، وكما بينا سالفاً، فإن مسألة اختيار الإمام من قبل المسلمين مرفوضة تماماً. أي أن الشيعة لا يعترفون بمبدأ الشورى الذي أخذ به المسلمون في العهد الأول، لأن الإمامة «لا يمكن أن يترك أمرها إلى الأمة لتحكم فيها بما تريد؛ لأنها مهما تجردت، وأخلصت في الاختيار، لا يؤمن خطؤها، لا سيما وأن الإمام يحتل مركز النبي، ويجب أن تتوفر فيه أكثر مواهب النبي وصفاته، وأن يكون أفضل الرعية من جميع نواحيه، والشعب وإن أخلص في اختياره، لا يستطيع أن يحيط بتلك المواهب التي يجب أن تتوفر في الحافظ للشريعة عند الإمامية. وإذا وقع الاختيار على غير الكفء تصبح تلك المبادىء في معرض الخطر، وتكون مهددة بالزوال..»[1] ولذلك فقد فسروا المعنى في قوله تعالى: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة**﴾[2] فقالوا: إن الخيرة اسم من الاختيار أقيم مكان المصدر واسم للمختار أيضاً، فيقال: محمد ﷺ خيرة الله من خلقه. وعليه فإن المعنى على وجهين:

الأول: أن تكون ما نافية، والمعنى: على تقدير مفعول به محذوف للفعل يختار، والتقدير: وربك يخلق ما يشاء من الخلق، ويختار تدبير عباده على

---

(1) عقيدة الشيعة الإمامية ص 14 ـ 15. وينظر التشيع ـ عبد الله الغريفي 34 ـ 38.
(2) سورة القصص، الآية: 68.

ما هو الأصلح لهم، ويختار للرسالة ما هو الأصلح لعباده ويكون الوقف على قوله تعالى: ويختار، ثم تستأنف: ما كان لهم الخيرة. والمعنى: ليس لهم الاختيار على الله بل لله الخيرة عليهم. وعليه تكون ما نافية للاختيار في الأزمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال. وعليه لا اختيار إلا لله الذي يعلم الغيب، ويعلم الذي يصلح لأمور المسلمين من سواه.

الوجه: أن تكون ما في الآية بمعنى الذي، والمعنى على تقدير جار ومجرور محذوفين عائدين على ما، والمعنى: ويختار الذي كان لهم الخيرة فيه، ويكون الوقف على قوله تعالى: ﴿**الخيرة**﴾ وتكون الآية كلها متصلة بعضها ببعض. وعلى ذلك أيضاً الله سبحانه وتعالى هو الذي يختار ولا أحد سواه يخول له ذلك، لأن الاختيار يجب أن يكون على العلم بأحوال المختار. والله تعالى هو الذي يعلم أحواله. ولأن الاختيار هو أخذ الخير. وكيف يأخذ الخير من الأشياء من لا يعلم الخير فيها. وعلى ذلك أيضاً فسروا قوله تعالى: ﴿**سبحان الله وتعالى عما يشركون**﴾ على أن الله تقدس وتنزه عن أن يكون له شريك في خلقه واختياره[1]، على أن الجار والمجرور «**في خلقه واختياره**» محذوف لا يستقيم المعنى إلا بتقديرهما.

لقد رأينا أن «**ما**» في الآية تكون نافية، وتكون بمعنى الذي. وفي كلا الحالين فسر الشيعة المعنى على نفي الشورى ونفي الاختيار عن غير الله تعالى. وقد فسر الطبري هذه الآية قائلاً: «وربك يا محمد يخلق ما يشاء أن يخلقه، ويختار لولايته الخيرة من خلقه، ومن سبقت له منه السعادة. وإنما قال جل ثناؤه: ويختار ما كان الخيرة، والمعنى ما وصفت، لأن المشركين كانوا فيما ذكر عنهم يختارون أموالهم، فيجعلونها لآلهتهم. فقال الله لنبيه محمد ﷺ: وربك يا محمد يخلق ما يشاء أن يخلقه، ويختار للهداية والإيمان والعمل الصالح من خلقه ما هو في سابق علمه أنه خيرتهم، نظير ما كان من هؤلاء

---

(1) مجمع البيان ـ الطبرسي ج 20 ـ ص 314.

المشركين لآلهتهم خيار أموالهم. فكذلك اختياري لنفسي واجتبائي لولايتي واصطفائي لخدمتي وطاعتي خيار مملكتي وخلقي..»[1] وعلى هذا التفسير عد «ما» اسما موصولاً، وفي كان ضمير يعود على «ما» وخبر كان في المعنى هو قوله: لهم، ولكنه في الظاهر خبر للمبتدأ الخيرة. والجملة كلها خبر كان، كقول القائل: كان عمرو أبوه قائم. فقائم خبر عن «أبوه» على هذا الترتيب، ولو تقدم وتأخر أبوه كان النصب على أنه خبر لكان.

وقد رفض أن تكون ما نافية، ويكون الوقف على قوله «يختار»، وأن يكون المعنى: وربك يخلق ما يشاء أن يخلقه، ويختار ما يشاء أن يختاره، لم تكن لهم الخيرة، أي لم يكن للخلق الخيرة وإنما الخيرة لله وحده. وذلك لأسباب شرحها في قوله: «إن قوله ما كان لهم الخيرة، لو كان كما ظنه من ظنه من أن ما بمعنى الجحد، على نحو التأويل الذي ذكرت، كان إنما جحد تعالى ذكره أن تكون لهم الخيرة فيما مضى قبل نزول هذه الآية. فأما فيما يستقبلونه فلهم الخيرة. لأن قول القائل: ما كان لك هذا لاشك، إنما هو خبر عن أنه لم يكن له ذلك فيما مضى، وقد يجوز أن يكون له فيما يستقبل وذلك من الكلام لا شك خلف، لأن ما لم يكن للخلق من ذلك قديماً، فليس ذلك لهم أبداً. وبعد، لو أريد ذلك المعنى لكان الكلام «فليس»، وقيل: وربك يخلق ما يشاء ويختار ليس لهم الخيرة. ليكون نفياً عن أن يكون ذلك لهم فيما قبل وفيما بعد.

والثاني: أن كتاب الله أبين البيان وأوضح الكلام، ومحال أن يوجد فيه شيء غير مفهوم المعنى. وغير جائز في الكلام أن يقال ابتداء: ما كان لفلان الخيرة، ولما يتقدم قبل ذلك كلام يقتضي ذلك. فكذلك قوله: ويختار ما كان لهم الخيرة. ولم يتقدم قبله من الله تعالى ذكره خبر عن أحد أنه ادعى أنه كان الخيرة فيقال له: ما كان لك الخيرة، وإنما جرى قبله الخبر عما هو صائر إليه

---

(1) تفسير الطبري، المجلد العاشر، ج 20/63 ـ 64.

أمر من تاب من شركه وآمن وعمل صالحاً، وأتبع ذلك جل ثناؤه الخبر عن سبب إيمان من آمن وعمل صالحاً منهم، وأن ذلك إنما هو لاختياره إياه للإيمان وللسابق من علمه فيه أهدى.

الثالث: أن معنى الخيرة في هذا الموضع إنما هو الخيرة، وهو الشيء الذي يختار من البهائم والأنعام والرجال والنساء، يقال منه: أعطى الخيرة والخيرة مثل الطيرة والطيرة. وليس بالاختيار وإذا كانت الخيرة ما وصفنا، فمعلوم أن من أجود الكلام أن يقال: وربك يخلق ما يشاء ويختار ما يشاء، لم يكن لهم خير بهيمة أو خير طعام أو خير رجل أو امرأة...»[1] وقد رد القرطبي نقلاً عن المهدوي قول الطبري: أن «ما» لنفي الماضي فقط ولا تنفي الاستقبال، فقال: «قال المهدوي: ولا يلزم ذلك، لأن «ما» تنفي الحال والاستقبال كليس، ولذلك عملت عملها، ولأن الآي كانت تنزل على النبي ﷺ على ما يسأل عنه، وعلى ما هم مصرون عليه من الأعمال، وإن لم يكن ذلك في النص»[2]. وذكر أن «ما» على تقدير الطبري للعاقل، وهي اسم موصول بمعنى الذي، والخيرة رفع بالابتداء، و«لهم» الخبر، والجملة خبر كان، كقولك: كان زيد أبوه منطلق. وهذا ضعيف من جهة أنه ليس في الكلام عائد يعود على اسم كان إلا على تقدير «فيه» محذوفاً، وهذا يجوز على بعد. ولذلك اختار القرطبي أن تكون «ما» نافية، والمعنى: ليس لهم الاختيار على الله، استناداً إلى قوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾**[3] ونقل القرطبي عن علي بن سليمان والنحاس والقشيري أن وقف التمام على قوله تعالى: **﴿ويختار﴾** وعلى ذلك لا تكون ما في موضع نصب بيختار، لأنه لم يعد عليها شيء، وتكون مانافية، وعيه فإن المهدوي قال: إن هذا مذهب أهل السنة الذين عدوا «ما» في قوله تعالى: **﴿ما كان لهم الخيرة﴾** نفياً عاماً لجميع الأشياء

---

(1) تفسير الطبري، المجلد العاشر، ج 20/64 ـ 65.

(2) القرطبي، 13/306.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 36.

أن يكون للعبد فيها شيء سوى اكتسابه بقدرة الله عز وجل[1].

وبذلك يؤكد أهل السنة بهذا التأويل أن كل شيء يفعله العبد من الله، وعليه نفوا حرية الإرادة التي يؤكدها المعتزلة والإمامية القائلون بالعدل.

خُلقُ الأئمة وعِلْمُهم في إطار المعنى النحوي

إن الأئمة الذين يعتقد الشيعة إمامتهم هم أحسن أهل الأمة خُلقاً وديناً، ولا يجاريهم أحد في صفة من الصفات الحسنة، بالإضافة إلى كونهم معصومين عن المعاصي. وعلى هذا فقد أولوا قوله تعالى: **﴿والذين يقولون: ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماماً﴾**[2] بما يتقف وما ذهبوا إليه من تمام الخلق عند الأئمة، إذ هم المتقون ولا أحد سواهم، والتقوى مقصورة على الشيعة محبي علي وبنيه. فقالوا: إن معنى «واجعلنا للمتقين إماماً» اجعلنا نقتدي بمن قبلنا حتى يقتدي بنا من بعدنا، وعلى ذلك فإن اللام في قوله «للمتقين» في اللفظ جارة للمتقين، وهي في المعنى جارة للضمير «نا» المتصل بالفعل «اجعلنا» وبذلك يكون الضمير مجروراً بعد أن كان مفعولاً أول لاجعلنا، ويكون لفظ المتقين مفعولاً أول لاجعلنا بعد أن كان مجروراً بحرف الجر اللام، ويكون تركيب الكلام كالآتي: واجعل المتقين لنا إماماً، والمتقون هم الأئمة في هذا التركيب على عكس التركيب في الآية الذي يقتضي أن يكون المتقون مقتدين بالضمير «نا» في الفعل اجعلنا الذي هو ضمير جمهور المسلمين الذين قالوا: ربنا هب لنا من أزواجنا وأزواجنا وذرياتنا قرة أعين، والذين يريدون أن يكونوا أئمة للمتقين، والإمامة ليست من متناول الناس جميعاً، ولهذا لا بد من هذا التأويل[3]، وقد عد جولدتسيهر هذا التغيير في الآية من التصحيحات التي

---

(1) القرطبي، 13/305.

(2) سورة الفرقان، الآية: 74.

(3) مجمع البيان، 19/131.

ارتكبها الشيعة في نص القرآن تأييداً لمذهبهم وأصولهم عندما قال: «ومن أجل المحافظة على التصور الصحيح عند الإمام جرى التصحيح التالي في الآية 74 من سورة الفرقان **﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماماً﴾** فإن الإمام جعفراً لا يستطيع أن يفهم أن الله سبحانه يجعل الناس الذين أسند إليهم القول مثلاً وأئمة للمتقين فالنص لم ينزل على هذا النحو بل هكذا وجعلنا (بإسناد الفعل لله) من المتقين إماماً. . . »[1].

وقد رفض سليمان ياقوت ما ذكره جولدتسيهر، مستنكراً أن يكون الشيعة قد ارتكبوا مثل هذا التأويل في هذه الآية، قائلاً إنه بحث في كتب التفسير فلم يجد هذه القراءة التي ذكرها[2]. في حين إن الطبرسي عند تفسيره لها ذكر أن قراءة أهل البيت **«واجعل لنا من المتقين إماماً»** وأشار إلى أن القراءة المشهورة **«واجعلنا للمتقين إماماً»**[3] والاختلاف بين ما ذكره جولدتسيهر وبين قراءة أهل البيت يكمن في الفعل **«جعل»**، ففي قراءة أهل البيت الفعل جعل أمر، وفيما ذكره جولدتسيهر الفعل جعل ماض.

ومما يؤكد ما ذكره جولدتسيهر من أن الشيعة لا يقبلون ظاهر هذه الآية التي تخالف ما يذهبون إليه، أن القرطبي ذكر في تفسير هذه الآية أن هناك من ذهب إلى أنها من المقلوب، والتقدير: واجعل المتقين لنا إماماً[4]. ومن هنا نقول إني لا أستبعد أن تكون قراءة أهل البيت سالفة الذكر على التفسير، أي أنها قراءة تفسيرية لا يجوز القراءة بها في الصلاة. وهذا يدل على أن الشيعة يستندون على قراءة أهل البيت التي يناصر ظاهرها ما يذهبون إليه من أصول، وذلك تعزيزاً لها وتدليلاً على صحتها، لأن الذي يهمهم بالدرجة الأولى التدليل على صحة أصولهم التي ينادون بها، حتى ولو أدى بهم الأمر إلى تغيير الآيات

(1) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 308.
(2) ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص 208.
(3) مجمع البيان، 19/128.
(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 13/83.

القرآنية باعتماد قراءات تفسيرية تخالف النص الأصلي في القرآن الكريم. وعليه فإن الوقف على قوله «أعين»، والواو بعد ذلك للاستئناف. وقد رفض الطبري هذا التفسير، فقال: «قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: معناه: واجعلنا للمتقين، الذين يتقون معاصيك ويخافون عقابك، إماماً يأتمون بنا في الخيرات، لأنهم إنما سألوا ربهم أن يجعلهم للمتقين أئمة، ولم يسألوه أن يجعل المتقين لهم إماماً...»[1] وكذا رده القرطبي استناداً إلى ظاهر الآية[2].

إن المعنى النحوي الظاهر من الآية لا يناصر ما ذهب إليه الشيعة من أن الأئمة ومحبي علي بن أبي طالب هم المتقون، ومن أن لا أحد سواهم كذلك. وهذا دعاهم إلى قلب المعنى النحوي بإحداث بعض التغييرات في النص استناداً إلى قراءة تفسيرية واردة عن قرائهم تساند ما ذهبوا إليه.

ومما يتصل بالإمامة والعصمة اعتقاد الشيعة الإمامية أن الله تعالى يجب عليه أن ينصب الإمام العادل في كل زمان، بعد النبيين الذين ينزلون بشرائع وأديان على الخلق الذين يرسلون إليهم، وذلك كله لا بد له من إمام، عالم خبير بها وبأسرارها، يكفل تطبيق مبادئها، ويحفظها من التلاعب والتدهور، ويفهم ما تحويه، ويشرح محكمها ومتشابهها للخلق؛ لأن وجود الكتب بدون أئمة يفهمون أسرارها ومحكمها ومتشابهها كعدم وجودها؛ لأن مهمة الكتاب المرسل أنه يشمل الشريعة التي جاء بها الرسول، وإذا لم يفهم الناس ما يحويه الكتاب، كان وجوده وعدمه سواء لعدم انتفاع الناس به، ولهذا كان نصب الإمام الذي يشرح الشريعة للناس واجباً على الله تعالى في كل زمان ومكان. وعليه وجب على الرسول أن ينصب خلفاً له على الناس، يشرح لهم ما غمض من أسرار الكتاب، ويضمن استمرار الشريعة بين الناس. ولهذا اعتقد الشيعة أن

(1) الطبري: المجلد التاسع، ج 19/ 34 وينظر ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم، 5/ 173.
(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ـ 13/ 83.

الإمام لا بد أن يكون عارفاً بكل أسرار التأويل في القرآن الكريم، مؤولين المعنى في قوله تعالى: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾**[1] على وجهين بما يضمن المعتقد الذي يريدونه:

الوجه الأول: أن يكون معنى التأويل: المعنى والشرح والتفسير، وعلى ذلك يكون الراسخون في العلم معطوفين على لفظ الجلالة؛ أي أنهم يعلمون تفسير القرآن وشرحه ومعناه، ويكون قوله «**يقولون آمنا به**» حال من «**الراسخون في العلم**» والمعنى: وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون في العلم، الذين مع علمهم به يقولون آمنا به، أي قائلين آمنا به، كل من عند ربنا[2]. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...﴾**[3] وقوله في السورة نفسها بعد ذلك: **﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان...﴾**[4] حيث إنه في هذه الآيات لفظ الذين في قوله تعالى: **﴿والذين جاءوا من عدهم يقولون﴾** معطوف على الذين في الآية السابقة، وقوله «**يقولون**»

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.

(2) أمالي المرتضى 1/439 ومجمع البيان 3/16، والمجلس الثامن والعشرون من المائة الثانية من المجالس المؤيدية ملحق بالمجالس المستنصرية، ص 147.

(3) سورة الحشر، الآية: 7.

(4) سورة الحشر، الآيات: 8 ـ 9 ـ 10.

في محل نصب حال، والمعنى: والذين جاءوا من بعدهم قائلين ربنا. وهي مثل والراسخون في العالم يقولون، أي قائلين مع علمهم بتأويل المتشابه، إذ الصورتان في الآيتين واحدة. فمحل «يقولون فيهما حال، في آية الحشر من الواو في جاءوا، وفي آل عمران من الراسخون.

وكذلك استشهدوا بقول يزيد بن مفرغ يصف عبداً له باعه ثم ندم عليه:

وَشَرَيْتُ بُرْداً لَيْتَنِي ... مِنْ بَعْدِ بُرْدٍ كُنْتُ هَامَهْ

هَامَةً تَدْعُو صَدَىً ... بَيْنَ الْمُشَقَّرِ فَالْيَمَامَهْ

الرِّيحُ تَبْكِي شَجْوَهُ ... وَالْبَرْقُ يَلْمَعُ فِي الْغَمَامَهُ

فالبرق معطوف على الريح، ويلمع حال، والتقدير: البرق يبكيه لامعاً في غمامة ولو لم يكن البرق معطوفاً على الريح في البكاء لم يكن للكلام معنى[1].

كما استشهدوا على صحة علم الراسخين في العلم بالمتشابه بأن هذا «قول ابن عباس والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير واختيار أبي المسلم، وهو المروى عن أبي جعفر (ع)، فإنه قال: كان رسول الله أفضل الراسخين في العلم، قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله. ومما يؤيد هذا القول أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن. ولم نرهم توقفوا على شيء منه ولم يفسروه بأن قالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله. وكان ابن عباس يقول في هذه الآية «أنا من الراسخين في العلم..»[2] وأكدوا على ذلك بأن قالوا: لو لم يكن الراسخون في العلم يعلمونه لكان مستحيلاً منهم أن يقولوا آمنا به، والإيمان معناه التصديق، وهم بزعم أهل الخلاف لم يعلموا فيصدقوا، والتصديق بالشيء لا يثبت إلا بعد إحاطة العلم به. فكيف يجوز تصديق المراد بما لم يعلمه؟ وقال أهل التأويل أيضاً: ليس يخلو من أن يكون النبي ﷺ علم

---

(1) أمالي المرتضى، 1/439 ـ 440.

(2) مجمع البيان، 3/16 ـ 17.

بتأويل ما أتى به أو لم يعلم. فإن كان علم به بطل الوقف في الموضع الذي يقفون فيه من قوله ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ ووجب دخول النبي ﷺ في شرط من علم، وهو أول الراسخين في العلم وأفضلهم، ومنه ثبت غيره ممن أخذ عنه وتعلم منه من الراسخين في العلم. وإن كان لم يعلم النبي ﷺ فإرسال الله إياه بشيء إذا سئل عنه لا يعلمه خارج عن الحكمة ومزر بالربوبية والرسالة. .»[1] وقد أجاز المرتضى مع كون الراسخين معطوفين على لفظ الجلالة، أن يكون قوله: ﴿**يقولون آمنا به**﴾ استئنافاً استغنى فيه عن ذكر حرف العطف أو الاستئناف، وغير ذلك مما للجملة الثانية فيه التباس بالجملة الأولى، فاستغنى فيها عن ذكر حرف العطف. وقد جوز وجود حرف العطف وهنا يستفاد معنى إنزال المتلبس منزلة غير المتلبس[2].

الوجه الثاني: وهو مبني على كون معنى التأويل في الآية المتأول، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه، وما لا يعرفه إلا الله تعالى. مثل وقت وقوع الساعة، وموعد نزول الدجال، وغير ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا الله تعالى. وعلى ذلك وجب الوقف على لفظ الجلالة ويكون قوله ﴿**الراسخون في العلم**﴾ مستأنفاً غير معطوف على لفظ الجلالة، ويكون مبتدأ، وقوله تعالى ﴿**يقولون آمنا به**﴾ خبراً عنه[3] وقد رد المرتضى ذلك لأنه: «لا يمتنع أن يقول العلماء مع علمهم بالمتشابه (آمنا به). فكيف يظن أنهم لا يقولون ذلك إلا مع فقد العلم به، وما المنكر من أن يظهر الإنسان بلسانه الإيمان بما يعلمه ويتحققه. فأما قوله «ولأن ما ذكرناه من تأويل القرآن» فذلك إنما يكون تأويلاً للقرآن إذا حملت هذه اللفظة على المتأول لا على الفائدة، والمعنى: وأما إذا حملت على أنه: وما يعلم معنى المتشابه وفائدته إلا الله، فلا بد من دخول العلماء فيه. وليس

(1) من المجلس الثامن والعشرين من المائة الثانية من المجالس المؤيدية، وهو ملحق بالمجالس المستنصرية، ص 147.

(2) أمالي المرتضى، 1/440.

(3) أمالي المرتضى، 1/440 ـ 441 ومجمع البيان، 3/17.

يمكنه أن يقول: إن حمل التأويل على المتأول أظهر من حمله على المعنى والفائدة، لأن الأمر بالعكس من ذلك، بل حمله على المعنى أظهر وأكثر في الاستعمال وأشبه بالحقيقة. . . »[1].

وقد استنكر الطبري كون الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه. وعليه يرفض أن يكون لفظ الراسخين معطوفاً على لفظ الجلالة. ويرى أن الراسخين مبتدأ خبره جملة يقولون». واستدل على ذلك بأنه في قراءة أبي «**ويقول الراسخون في العلم**» وهو من قراءة ابن عباس كذلك ومن قراءة عبد الله بن مسعود «**إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون**». وهو يرى أن التأويل الذي لا يعلمه الراسخون في العلم هو المتأول، كوقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد ﷺ وأمته وما هو كائن، وكذلك التفسير والمرجع والمصير، لأنه من آل الشيء إلى كذا إذا صار إليه ورجع، وذلك كقول الأعشى:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأَوَّلُ حُبَّهَا تَأَوَّلَ رِبْعِي السِّقَابِ فَأَصْحَبَا

حيث إن معنى تأول حبها: تفسير حبها ومرجعه، وهو يريد بذلك أن حبها كان صغيراً في قلبه فآل من الصغر إلى العظم، فلم يزل ينبت حتى أصحب، فصار قديماً كالسقب الصغير الذي لم يزل يشب حتى أصحب فصار كبيراً مثل أمه[2]. وعليه فإن الطبري يرفض أن يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه، سواء كان يعني المتأول أو التفسير والمعنى والمصير.

وقد شرح القرطبي المعنيين الناتجين عن مكاني الوقف في الآية قبل أن يشرح رأيه، قائلاً قوله تعالى: ﴿**والرسخون في العلم**﴾ اختلف العلماء في «**والراسخون في العلم**» هل هو ابتداء كلام مقطوع مما قبله، أو هو معطوف على ماقبله، فتكون الواو للجمع. فالذي عليه الأكثر أنه مقطوع مما قبله، وأن الكلام

(1) أمالي المرتضى، 1/441.

(2) تفسير الطبري، المجلد الثالث، 3/122 ـ 123.

تم عند قوله «**إلا الله**». هذا قول ابن عمر وابن عباس وعائشة وعروة ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز. . . و «**يقولون**» على هذا خبر «**الراسخون**». ومذهب أكثر العلماء أن الوقف التام في هذه الآية إنما هو عند قوله «**وما يعلم تأويله إلا الله**»، وأن بعده استئناف كلام آخر، وهو قوله «**والراسخون في العلم يقولون أمنا به**». . وإنما روي عن مجاهد أنه نسق «**الراسخون**» على ما قبله، وزعم أنهم يعلمونه، واحتج له بعض أهل اللغة فقال: معناه والراسخون في العالم يعلمونه قائلين آمنا، وزعم أن موضع «**يقولون**» نصب على الحال، وعامة أهل اللغة ينكرونه ويستبعدونه؛ لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معاً، ولا تذكر حالاً إلا مع ظهور الفعل، فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكباً، بمعنى أقبل عبد الله راكباً، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله: عبد الله يتكلم يصلح بين الناس، فكان «**يصلح**» حالا له، كقوله:

أَرْسَلْتُ فِيهَا قِطَماً لَكَالِكَا ... يَقْصُرُ يَمْشِي وَيَطُولُ بَارِكَا

أي يقصر ماشياً. فكان قول عامة العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له أولى من قول مجاهد وحده. وأيضاً فإنه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئاً عن الخلق ويثبته لنفسه، ثم يكون له في ذلك شريك. ولو كانت الواو في قوله «**والراسخون**» للنسق، لم يكن لقوله: «**كل من عند ربنا**» فائدة. والله أعلم»(1)

وقد رد القرطبي قول الخطابي بأن مجاهداً وحده يرى أن الراسخين معطوف على اسم الله تعالى، وأنهم يعلمون المتشابه، ومع علمهم «**يقولون آمنا به**»، لأنه روى عن ابن عباس والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وغيرهم ذلك. ولهذا قوله «**يقولون**» على هذا التأويل حال من الراسخين. كما قول الشاعر:

الرِّيحُ تَبْكِي شَجْوَهَا ... وَالْبَرْقُ يَلْمَعُ فِي الْغَمَامَهْ

إذ أنه يجوز في هذا البيت أن يكون البرق مبتدأ والخبر «يلمع»، على

---

(1) تفسير القرطبي، 4/16 ـ 17.

التأويل الأول في الآية، وهو كون الراسخين مبتدأ ويقولون خبره. ويجوز أن يكون البرق معطوفاً على الريح، ويلمع في موضع الحال، على التأويل الثاني في الآية وهو كون الراسخين معطوفاً على لفظ الجلالة ويقولون حال منهم.

وقد رد بعض العلماء ذلك، وذهبوا إلى أن الوقف على قوله تعالى: ﴿الله﴾ وأن الراسخين مبتدأ، ويقولون حال منهم، والخبر محذوف تقدير «**يعلمون بعضه**»، والمعنى: أنهم يعلمون بعض المتشابه وليس كله، كأمر الروح والساعة مما استأثر الله بعلمه، وإذا كانوا يعرفون البعض ولا يعرفون البعض الآخر، فإنهم يسلمون فيقولون: آمنا به كل من عند ربنا.

وقد رجح القرطبي استناداً إلى دعاء للرسول ﷺ لابن عباس بقوله: «**اللَّهم فقه في الدين وعلمه التأويل**» وهو يعني معاني الكتاب، أن يكون الوقف على قوله «**والراسخون في العلم**» وعليه يكون لفظ الراسخون معطوفاً على لفظ الجلالة.

وأيد ذلك بقول شيخه أبي العباس أحمد بن عمر، الذي صحح ذلك، ورأي أن تسميتهم بالراسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب. وفي أي شيء رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع. مع توكيده على أن المتشابه منه ما لا يعلمه إلا الله. وعليه إذا قال أحد العلماء: إن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه، فإنهم يقصدون هذا النوع الذي منه علم الساعة والروح، وأماما يمكن حمله على وجوه في اللغة، ومناح في كلام العرب، فيتأول ويعلم تأويله المسقيم[1].

وقد أورد ابن كثير وجهي تفسير الآية من أن هناك من يرى الوقف على قوله تعالى: ﴿الله﴾ وأيد ذلك بعدد من الآثار، وبقراءة ابن عباس للآية على هذا

---

(1) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 4/ 17 ـ 18.

الوجه «**وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون آمنا به**» وقراءة بن مسعود «**إن تأويله إلا عند الله** والراسخون في العلم يقولون آمنا به. وأن هناك من يقف على قوله «**والراسخون في العلم**» وأيد ذلك بعدد من الآثار[1].

ولكنه ذهب إلى ما ذهب إليه بعض العلماء من قولهم: «التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان: أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿**وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل**﴾[2] وقوله ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله**﴾[3] أي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقف على الجلالة، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا عز وجل، ويكون قوله: ﴿**والرسخون في العلم**﴾ مبتدأ و﴿**يقولون آمنا به**﴾ خبره. وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء، كقوله ﴿**نبئنا بتأويله**﴾[4] أي بتفسيره، فإن أريد به هذا المعنى، فالوقف على «**والراسخون في العلم**»، لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا فيكون قوله: ﴿**يقولون آمنا به**﴾ حالا منهم، وساغ هذا وأن يكون من المعطوف دون المعطوف عليه، كقوله ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم**﴾ إلى قوله: ﴿**يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا**﴾ الآية[5]. وقوله تعالى: ﴿**وجاء ربك والملك صفا صفا**﴾[6] أي وجاء الملائكة صفوفاً صفوفاً»[7].

---

(1) ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم، 2/8 ـ 9.
(2) سورة يوسف، الآية: 100.
(3) سورة الأعراف، الآية: 53.
(4) سورة يوسف، الآية: 36.
(5) سورة الحشر، الآية: 8 ـ 9 ـ 10.
(6) سورة الفجر، الآية: 22.
(7) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 2/9 ـ 10.

أثر المعنى النحوي
في إثبات رجوع المهدي المنتظر (الرجعة)

يعتقد الشيعة الإمامية بهذا الأصل، ويعدونه من أهم الأصول التي يؤمنون بها، إذ أن المهدي المنتظر هو الإمام الثاني عشر من أئمتهم. وقيادته عند الشيعة ضمن ثلاث مراحل:

«المرحلة الأولى: مرحلة الغيبة الصغرى:

بدأت هذه المرحلة سنة 244 للهجرة وانتهت سنة 328 و329هـ. وفي هذه المرحلة كان الإمام المهدي (ع) يمارس دوره القيادي من خلال «نظام السفراء»، فلم يكن هناك تواصل مباشر بين الإمام وقواعده المؤمنة، وإنما يتم هذا التواصل عبر عناصر مؤهلة خاصة اختارها الإمام عليه السلام، لتشكل حلقة الوصل بينه وبين الجماعات المؤمنة، التي تجسد حالة الانتماء إلى خط الأئمة من أهل البيت (ع).

المرحلة الثانية: مرحلة الغيبة الكبرى:

بدأت هذه المرحلة بوفاة السفير الرابع علي بن محمد السمري سنة 328هـ أو 329هـ، ولا زالت قائمة حتى يأذن الله تعالى لقائم آل محمد ﷺ وآله أن يبدأ حركته التغييرية الكبرى في العالم، فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

وفي هذه المرحلة تتم الممارسة القيادية للإمام من خلال **«النيابة العامة»** حتى يتولى الفقهاء المؤهلون مهمة الإشراف على القواعد المؤمنة بتخويل عام صادر عن الإمام المهدي عليه السلام.

المرحلة الثالثة: مرحلة الظهور وقيام الدولة الإسلامية العالمية:

في هذه المرحلة يمارس الإمام المهدي دوره القيادي بشكل مباشر، وذلك حينما تكتمل الشروط لبدء هذه المرحلة..»[1] وقد استدلوا على ذلك بمجموعة من الآثار رويت عن الرسول ﷺ، وآثار رووها عن أئمتهم[2]. كما أنهم قاموا بتأويل بعض الآيات لتوكيد ذلك. فعند تفسير قوله تعالى: ﴿**الذين يؤمنون بالغيب**﴾[3] يحاول الطبرسي أن يثبت عقيدة المهدي المنتظر التي ينادي بها الشيعة، فيرى أن الغيب هو كل ما غاب عنك ولم تشهده. وعلى هذا فقوله «**بالغيب**» إجمال لما فصل في قوله تعالى: ﴿**كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**﴾ وعلى هذا يكون المعنى: أنهم يؤمنون بما كفر به الكفار، من وحدانية الله وإنزال كتبه وإرسال رسله، وعليه يكون الجار والمجرور في محل نصب مفعول به ليؤمنون. ثم يرى وجهاً نحوياً آخر يؤيد عقيدة المهدي وهو أن يكون «**بالغيب**» حالاً، والمعنى: يؤمنون إذا غابوا عنكم ولم يكونوا كالمنافقين، والتقدير: يؤمنون غائبين عن سراة الناس لا يريدون بإيمانهم تصنعاً لأحد ولكن يخلصونه لله. مثل قوله تعالى: ﴿**وخشي الرحمٰن بالغيب**﴾[4] أي في حال غيبته والمعنى خشي الرحمٰن غائباً[5]. وعلى هذا يكون الذين في الآية هو الإمام المهدي. وهو يحتمل كما يقول الطبرسي ثلاثة معان نحوية، كلها تمجد الإمام وترفع من قدره: وهي النصب على المدح، والمعنى: أعني الذين يؤمنون بالغيب، أو الجر على أنه صفة للمتقين أو الرفع على المدح أيضاً كأنه لما قيل «هدى للمتقين»[6] قيل: من هم: قيل هم الذين «**يؤمنون بالغيب**» فيكون خبر مبتدأ

---

(1) التشيع - عبد الله الغريفي، ص 378 - 283.

(2) المرجع السابق، ص 383 - 387.

(3) سورة البقرة، الآية: 3.

(4) سورة يس، الآية: 11.

(5) مجمع البيان، 1/81 و23/12.

(6) سورة البقرة، الآية: 2.

محذوف[1] ويقترح وجهاً آخر، وهو أن يكون الغيب يعني ما غاب عن العباد علمه، وفضل هذا المعنى وقال: إنه يدخل فيه ما رواه الإمامية عن زمان غيبة المهدي عليه السلام ووقت خروجه[2]. وبهذا يكون **بالغيب** مفعولاً به ليؤمنون، ويكون لفظ الذين في الآية يقصد به الشيعة، الذين يؤمنون بالمهدي الذي غاب علمه عن العباد. وعن القرطبي «الغيب في كلام العرب، كل ما غاب عنك، وهو من ذوات الياء، يقال: منه غابت الشمس تغيب، والغيبة معروفة، وأغابت المرأة فهي مغيبة، إذا غاب عنها زوجها، ووقعنا في غيبة وغيابة، أي هبطة من الأرض، والغيابة: الأجمة، وهي جماع الشجر يغاب فيها، ويسمى المطمئن من الأرض الغيب، لأنه غاب عن البصر.

واختلف المفسرون في تأويل الغيب هنا، فقالت فرقة: الغيب في هذه الآية: الله سبحانه، وضعّفه ابن العربي. وقال آخرون: القضاء والقدر. وقال آخرون: الغيب كل ما أخبر به الرسول عليه السلام مما لا تهتدي إليه العقول من أشراط الساعة وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار. قال ابن عطية: وهذه الأقوال لا تتعارض، بل يقع الغيب على جميعها»[3] أما الطبري فإنه فسر الآية على أن «**الذين يؤمنون بالغيب**» «هم الذين يؤمنون بما غاب عنهم من الجنة والنار والثواب والعقاب والبعث والتصديق بالله ملائكته وكتبه ورسله، وجميع ما كانت العرب لا تدين به في جاهليتها، مما أوجب الله جل ثناؤه على عباده الدينونة به دون غيرهم»[4].

وعلى ذلك نلاحظ أن قوله بالغيب عند القرطبي والطبري في محل نصب مفعول به ليؤمنون، على أن المقصود به كل ما ذكر من معناه عندهما دون إرادة إمام غائب أو رسول.

(1) مجمع البيان، 1/79.
(2) مجمع البيان، 1/82.
(3) القرطبي، 1/163.
(4) الطبري، المجلد الأول، 1/79.

الفقه الشيعي في إطار المعنى النحوي

لقد اعتمد الشيعة على المصادر التشريعية التي حددتها مدرسة الأئمة من أهل البيت. وهذه المصادر تعتمد على كتاب الله تعالى وسنة نبيه الكريم ﷺ، كما وردت عن أئمة أهل البيت. فقد حددوا هذين المصدرين دون سواهما من المصادر التي اعتمد عليها أهل السنة من قياس واستحسان واجتهاد وإجماع حيث لم يروا في كل ذلك مسوغاً شرعياً للاعتماد عليها[1].

وهنا نريد أن نتعرض لبعض الأمثلة الفقهية التي اعتمد فيها الشيعة على القرآن الكريم مستغلين المعنى النحوي؛ لنرى مدى استغلاله في تقوية ما ذهبوا إليه.

أثر المعنى النحوي في إثبات غسل المرفقين ومسح القدمين في الوضوء:

قال تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾**[2] وقد فسر الشيعة هذه الآية بما يتفق مع مذهبهم حيث اختلفوا عن أهل السنة في الوضوء في شيئين وهما غسل الأيدي ومسح الأرجل:

فقد ذهب الشيعة إلى أن قوله تعالى: **﴿وأيديكم إلى المرافق﴾** يدل على وجوب غسل المرافق والبدء بها والانتهاء بأطراف الأصابع. ولا يجوز العكس

---

(1) التشيع ـ عبد الله الغريفي، ص 401 ـ 402.

(2) سورة المائدة، الآية: 6.

أي البدء بأطراف الأصابع والانتهاء بالمرافق في الوضوء[1] مستندين إلى أن كثيراً من النحويين جعلوا «إلى» في هذه الآية بمعنى «مع» وإلى ورود «إلى» في القرآن الكريم في مواضع أخر بمعنى «مع» كقوله تعالى: ﴿من أنصاری إلى الله﴾[2] وقوله: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾[3] والمعنى مع أموالكم، وإلى ورودها في الشعر كقول امرىء القيس:

لَهُ كِفْلٌ كَالدِّعْصِ بلَّله النَّدَى ... إِلَى حَارِكٍ الرِّتَاجِ الْمُضَبَّبِ

ولهذا أوجبوا غسل المرافق والبدء بها في الوضوء[4]، وعليه يكون المعنى في الآية: «وأيديكم مع المرافق». وقد رد أهل السنة ذلك، مجوزين الابتداء بأطراف الأصابع، والانتهاء بالحد الذي حده الله تعالى لغسل الأيدي وهو المرافق. كما رفضوا أن تكون إلى بمعنى «مع» كما قال الشيعة. ولهذا قال الزجاج وهو أحد علمائهم: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»، فذكر الحد في الغسل لليد إلى المرافق، واليد من أطراف الأصابع إلى المرفق، فالمرفق منقطع مما لا يغسل ودخل فيما يغسل. وقد قال بعض أهل اللغة معناه مع المرافق، واليد المرفق داخل فيها، فلو كان اغسلوا أيديكم مع المرفق، لم تكن في المرافق فائدة، وكانت اليد كلها يجب أن تغسل، ولكنه لما قيل إلى المرافق اقتطعت في الغسل من حد المرفق. والمرفق في اللغة ما جاوز الإبرة، وهو المكان الذي يرتفق به، أي يتكأ عليه على المرفقة وغيرها، فالمرافق حد ما ينتهي إليه في الغسل منها، وليس يحتاج إلى تأويل «مع»[5].

ويقول الطبري: «إن غسل اليدين إلى المرفقين من الفرض الذي إن تركه

---

(1) مغنية: محمد جواد ـ الفقه على المذاهب الخمسة ـ ط 4 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1973 م، ص 39.

(2) سورة آل عمران، الآية: 52 و سورة الصف، الآية: 14.

(3) سورة النساء، الآية: 2.

(4) مجمع البيان، 6/36 ـ 37 وينظر شرح الرضي على الكافية، 4/271.

(5) الزجاج ـ معاني القرآن وإعرابه، 2/167 ـ 168 وينظر القرطبي، 6/86 و5/10.

أو شيئاً منه تارك لم تجزه الصلاة مع تركه غسله. فأما المرفقان وما رواءها فإن غسل ذلك من الندب الذي ندب إليه ﷺ بقوله: «أمتى الغر المحجلون من آثارالوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل». فلا تفسد صلاة تارك غسلهما، وغسل ما رواءهما، لما قد بينا قبل فيما مضى من أن كل غاية حددت بإلى، فقد تحتمل في كلام العرب دخول الغاية في الحد وخروجها منه. وإذا احتمل الكلام ذلك لم يجز لأحد القضاء بأنها داخلة فيه، إلا لمن لا يجوز خلافه فيما بين وحكم، ولا حكم بأن المرافق داخلة فيما يجب غسله عندنا ممن يجب التسليم بحكمه»[1].

وكما ذهبوا إلى وجوب غسل المرافق والابتداء بها عند غسل الأيدي في الوضوء، ذهبوا إلى أن الواجب في الرجلين **المسح لا الغسل**، كما ذهب إلى ذلك أهل السنة. واستدلوا على ذلك بمجموعة من الآثار التي رووها عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين[2]. واستدلوا على وجوب ذلك أيضاً بقراءة الجر[3] في قوله ﴿**وأرجلكم إلى الكعبين**﴾ قائلين إنها معطوفة على رؤوسكم المجرورة. وعليه تكون الرجل ممسوحة كالرؤوس الممسوحة. أما قراءة النصب[4] في أرجلكم فإنهم أولوها بما يوافق المسح، فقالوا: إن أرجلكم معطوفة على موضع الجار والمجرور «برؤوسكم» الذي هو في الحقيقة منصوب على المعنى. وذلك وارد كثيراً في كلام العرب، من مثل قولهم «ليس فلان بقائم ولا ذاهباً» وكقول الشاعر:

مُعَاوِيَ إِنَّنَا بَشَرٌ فَأَسْجِحْ   فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلاَ الْحَدِيدَا

---

(1) الطبري، المجلد الرابع، 6/79.

(2) مجمع البيان، 6/37 ـ 38.

(3) الجر قراءة ابن كثير وابن عمرو وحمزة، القرطبي، 6/91.

(4) النصب قراءة نافع وابن عامر ويعقوب والكسائي وحفص والأعشى عن أبي بكر عن عاصم. مجمع البيان، 6/34 والقرطبي، 6/91 وأضاف القرطبي أنه قد «روى الوليد بن مسلم عن نافع أنه قرأ» وأرجلكم بالرفع وهي قراءة الحسن والأعمش سليمان. 6/91.

والمعنى على عطف «الحديدا» على موضع الجبال، وقول تأبط شرا:

هَلْ أَنْتَ بَاعِثُ دِينَارٍ لِحَاجَتِنَا أَوْ عَبْدَ رَبَّ أَخَا عَوْنِ بْنِ مِخْرَاقِ[1]

وقد أكد الرضي[2] على ذلك في أكثر من موضع، فيقول عند الكلام عن سبب الإعراب في الاسم»... فإذا عطف على المجرور، فالحمل على الجر الظاهر أولى من الحمل على النصب المقدر، وقد يحمل على المحل كما في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ بالنصب[3]. ويقول عند كلامه عن أنواع المتعدي: «وإذا تعدى بحرف الجر، فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول به، ولهذا قد يعطف على الموضع بالنصب، قال تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ بالنصب، ...»[4].

وعند كلامه عن أنواع الحروف شرح معنى الإفضاء الذي تؤديه كل من الحروف «من وإلى وحتى وفي والباء واللام ورب وواوها وغير ذلك. يقول: «الإفضاء: الوصول، والباء بعد للتعدية أي لإيصال فعل... والمراد بإيصال الفعل إلى الاسم، تعديته إليه، حتى يكون المجرور مفعولاً به لذلك الفعل، فيكون منصوب المحل، فلذا جاز العطف عليه بالنصب في قوله تعالى: ﴿وأرجلكم﴾»[5] وعند حديثه عن حرف الجر الباء ومعانيه، كأنه يميل إلى رأي ابن جني الذي يرى أنها زائدة في هذه الآية فيكون الجر في «برؤوسكم» لفظياً من أجل اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد فقط. وعليه يقوى كون «أرجلكم» المنصوبة معطوفة عليه. يقول: «وقيل: جاءت للتبعيض، نحو قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ قال ابن جني، إن أهل اللغة لا يعرفون هذا

---

(1) مجمع البيان، 6/39 وينظر ابن كثير، 2/512.
(2) أشار محقق شرح الرضي على الكافية إلى أن الرضي يدين بمذهب الشيعة ورأيه في هذه الآية في تلك المواضع التي أشرنا إليها يؤكد ذلك
(3) شرح الرضي على الكافية، 1/63.
(4) المرجع السابق، 4/137.
(5) المرجع السابق، 4/261.

المعنى، بل يورده الفقهاء، ومذهبه أنها زائدة، لأن الفعل يتعدى إلى مجرورها بنفسه»[1].

أما أهل السنة فإنهم قالوا بوجوب غسل الرجلين في الوضوء وأيدوا ذلك بقراءة النصب في «أرجلكم» لأنها معطوفة على الأيدي المغسولة، والمعنى على التقديم والتأخير: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم. ويجوز ذلك في **الواو** كما في قوله تعالى: **﴿يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين﴾**[2] والمعنى: واركعي واسجدي لأن الركوع قبل السجود[3]. كما جوزوا أن يكون وأرجلكم معطوفة على موضع برؤوسكم وليس محلها[4].

أما قراءة الجر في «**أرجلكم**» فإنهم أولوها على الجوار وتناسب الكلام كما في قول العرب: جحر ضبٍ خربٍ. وكقوله تعالى: **﴿عليهم ثياب سندس خضر واستبرق﴾**[5] وقوله تعالى: **﴿وحور عين﴾**[6] في قراءة من قرأها بجر الحور وهي معطوفة على «**بأكواب وأباريق**» والمعنى مختلف، إذ ليس المراد أن الولدان يطوفون بالحور. وقل النابغة:

وَلَـمْ يَبْـقَ إلاَّ أَسِيـرٌ غَيْـرُ مُنْفَلِـتٍ   أَوْ مُوثَقٌ في حِبَالِ الْقَدِّ مَجْنُوبُ

ذاهبين إلى أن الإعراب على الجوار سائغ شائع في لغة العرب[7]. وقد رد الزجاج ذلك قائلاً: «فأما الخفض على الجوار فلا يكون في كلمات الله، ولكن

---

(1) الرضي على الكافية، 4/281.

(2) سورة آل عمران، الآية: 43.

(3) الزجاج ـ معاني القرآن وإعرابه، 2/167 وينظر القرطبي، 6/91 ـ 93 والطبري، المجلد الرابع، 6/81.

(4) إملاء مامن به الرحمن، 1/208.

(5) سورة الإنسان، الآية: 21.

(6) سورة الواقعة، الآية: 22.

(7) ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم، 2/513 وإملاء مامن به الرحمن، 1/209 والقرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 6/94 والمغني، 2/683.

المسح على هذا التحديد في القرآن كالغسل..»[1] وكذا روى القرطبي عن النحاس أنه علق على الجوار بقوله «هذا القول غلط عظيم، لأن الجوار لا يكون في الكلام أن يقاس عليه وإنما هو غلط ونظيره الإقراء»[2].

وقد أولوا هذه القراءة أيضاً ذاهبين إلى أن قوله «وأرجلكم» بالخفض معطوف على «برؤوسكم» ولكن معنى المسح هو الغسل، إذ المسح في لغة العرب يكون غسلاً ويكون مسحاً ومنه يقال للرجل إذا توضأ فغسل أعضاءه: قد تمسّح للصلاة. وإذا ثبت ذلك فإن معنى قوله وأرجلكم بالخفض امسحوا أرجلكم أي اغسلوها[3]. وهنا نجدهم يستعينون المعنى المعجمي للمسح على ترجيح معنى نحوي على آخر. وبالتالي يرجحون حكماً فقهياً مستندين إلى المعنى النحوي الظاهر من القراءة والمعنى المعجمي للفظ امسحوا، كما أنهم أولوا الجر في «أرجلكم» على أن يكون الجار محذوفاً، والمعنى: وافعلوا بأرجلكم غسلا، وحذف الجار وإبقاء الجر جائز في لغة العرب كقول الشاعر:

مَشَائِيمُ لَيْسُوا مُصْلِحِينَ عَشِيرَةً وَلاَ نَاعِبٍ إلاَّ بِبَيْنٍ غُرَابُهَا

وقول زهير:

بَدَا لِيَ أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى وَلاَ سَابِقٍ شَيْئاً إذَا كَانَ جَائِيَا

فجر الشاعر على تقدير الباء محذوفة[4].

كما أنهم ذهبوا إلى أن «أرجلكم» معطوفة على رؤوسكم في اللفظ لا في المعنى، وهذا من عادة العرب، التي قد تعطف الشيء على الشيء بفعل ينفرد به أحدهما، كقول القائل: أكلت الخبز واللبن، أي: وشربت اللبن، وكقول الشاعر: (علفتها تبناً وماء بارداً). والمعنى: وسقيتها ماء بارداً. وقول الآخر:

---

(1) معاني القرآن وإعرابه، 2/167.
(2) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 6/94.
(3) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 6/92 وابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم، 2/513.
(4) إملاء مامن به الرحمن، 1/210.

وَرَأَيْتُ زَوْجَكِ فِي الْوَغَى مُتَقَلِّداً سَيْفاً وَرُمْحاً

والمعنى: وحاملاً رمحاً. وقول الآخر:

فَعَلاَ فُرُوعَ الأَيْهُقَانِ وَإِطْفَلَتْ بِالْجَلْهَتَيْنِ ظِبَاؤُهَا وَنَعَامُهَا

والمعنى: وأطفلت ظباؤها وفرخت نعامها، لأن النعام لا يطفل وإنما يفرخ. وقول الشاعر:

شَرَّابُ أَلْبَانٍ وَتَمْرٍ وَإِقَط

والمعنى: وشراب ألبان وآكل تمر، وعليه يكون المعنى في قوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ بالجر، أن المراد الغسل وقد عطف بالغسل على المسح لأن العطف عطف على اللفظ، ذلك لأن قوله «إلى الكعبين» قد أكد ذلك لأنه حد الغسل إلى الكعبين، كما حدد قوله تعالى: ﴿إلى المرافق﴾ غسل اليدين إلى المرافق، ولم تحد الآية العضو الممسوح، بل قال تعالى ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ بدون تحديد[1].

واستناداً إلى هاتين القراءتين فإن الطبري توصل إلى حكم شرعي مفاده: «أن الله أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم. وإذا فعل ذلك بهما المتوضىء كان مستحقاً اسم ماسح غاسل، لأن غسلهما إمرار الماء عليهما أو إصابتهما بالماء، ومسحهما إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح...»[2] ولهذا كره أن يدخل المتوضىء رجليه في الماء دون مسحهما باليد، أي دلكهما باليد أو ما قام مقام اليد، عليه فإنه يصوّب القراءتين جميعاً، لأن غسل الرجلين إمرار الماء عليهما تقتضيه قراءة النصب، ودلك الرجلين ومسحهما إمرار اليد عليهما تقتضيه قراءة الجر. ولذلك فهو يختار قراءة الجر لجمعها بين المعنيين اللذين ذهب إليهما، وهما الغسل ودلك الرجلين باليد أو

---

(1) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 6/95 ـ 96 ومعاني القرآن وإعرابه، 2/168.
(2) الطبري ـ جامع البيان ـ 15 ـ 61 ـ 63 ـ طبع دار المعارف.

ما قام مقامها. وكذا لأن عطف الأرجل على الرؤوس مع قربه منها أول من العطف به على الأيدي وقد فصل بينها بفاصل وهو قوله «وامسحوا برؤوسكم» مستنداً فيما قرره إلى الآثار الواردة عن الرسول ﷺ[1]. فوجوب الدلك مع الغسل هو المفهوم من كلام الطبري[2]. ولهذا يبطل ما ذهب إليه القرطبي والطبرسي من أن الطبري ذهب إلى أن فرض الرجلين التخيير بين المسح والغسل[3]. واستناداً إلى هاتين القراءتين أوجب ناصر الحق وهو من أئمة الشيعة الزيدية الجمع بين المسح والغسل[4].

ولأن الشيعة الإمامية مصرون على وجوب المسح في الرجلين في الوضوء كان لا بد من دحض حجج أهل النسة في تأويل وجهي النصب والجر في قراءتي **«أرجلكم»**.

فقد ردوا حجة أن المراد من المسح في الآية الغسل من وجوه: «**أحدها**: أن فائدة اللفظين في اللغة والشرع مختلفة في المعنى وأبعد، من ذلك قول الشاعر:

جِئْنِي بِمِثْلِ بَنِي بَدْرٍ لِقَوْمِهِمِ ... أَوْ مِثْلِ إِخْوَةِ مَنْظُورِ بْنِ سَيَّارِ

وقد فرق الله سبحانه بين الأعضاء المغسولة وبين الأعضاء الممسوحة، فكيف يكون معنى المسح والغسل واحداً.

وثانيها: أن الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤوس، وكان الغرض في الرؤوس المسح الذي ليس بغسل بلا خلاف، فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك لأن حقيقة العطف تقتضي ذلك.

وثالثها: أن المسح لو كان بمعنى الغسل لسقط استدلالهم بما رووه عن

---

(1) الطبري، المجلد الرابع، 6/83 ـ 84.
(2) ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم، 2/514.
(3) القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن، 6/92 ومجمع البيان، 6/37.
(4) مجمع البيان، 6/37.

النبي ﷺ أنه توضأ وغسل رجليه، لأن على هذا لا ينكر أن يكون مسحهما فسموا المسح غسلا، وفي هذا ما فيه. فأما استشهاد أبي زيد بقولهم «تمسحت للصلاة» فالمعنى فيه أنهم لما أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ موجز، ولم يجز أن يقولوا: تَغَسّلت للصلاة لأن ذلك تشبيه بالغسل، قالوا بدلاً من ذلك تمسحت، لأن المغسول من الأعضاء ممسوح أيضاً، فتجوزوا لذلك تعويلاً على أن امراد مفهوم وهذا لا يقتضي أن يكونوا جعلوا المسح من أسماء الغسل. . .»[1].

أما ما احتج به أهل السنة من تحديد حد الطهارة في الرجلين يوجب أن يكونا مغسولتين لأن التحديد جاء في أعضاء الغسل، فقد رده الشيعة بقولهم «. . فقد ذكر المرتضى. . في الجواب عنه أن ذلك لا يدل على الغسل، وذلك لأن المسح فعل قد أوجبته الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، ولو صرح سبحانه فقال: وامسحوا أرجلكم وانتهوا بالمسح إلى الكعبين، لم يكن منكراً، فإن قالوا: إن تحديد اليدين لما اقتضى الغسل، فكذلك تحديد الرجلين يقتضي الغسل، قلنا: إنا لم نوجب الغسل في اليدين للتحديد بل للتصريح بغسلهما، وليس كذلك في الرجلين، وإن قالوا: عطف المحدود على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام، قلنا: هذا لا يصح لأن الأيدي محدودة وهي معطوفة على الوجوه التي ليست في الآية محدودة. فإذا جاز عطف الأرجل وهي محدودة على الرؤوس التي ليست محدودة، . . .»[2] أما عطف الجوار الذي جعله السنة أحد وجوه تأويل قراءة الجر فقد رده الشيعة مستشهدين برأي الزجاج السني، الذي لم يرض هذا الوجه في الآية ولم يجوزه في القرآن: يقول الطبرسي «من أجاز ذلك في الكلام فإنما يجوز مع فقد حرف العطف، وكل ما استشهد به على الإعراب بالمجاورة، فلا حرف فيه حائل بين هذا وذلك. وأيضاً فإن المجاورة إذا وردت في كلامهم عند ارتفاع اللبس والأمن من

(1) مجمع البيان، 6/39 ـ 40.
(2) المرجع السابق، 6/40.

الاشتباه، فإن أحداً لا يشتبه عليه أن خرباً لايكون من صفة الضب، ولفظة «مزمل» لا يكون من صفة البجاد، وليس كذلك الأرجل، فإنها تجوز أن تكون ممسوحة كالرؤوس، وأيضاً فإن المحققين من النحويين نفوا أن يكون الإعراب بالمجاورة جائزاً في كلام العرب، وقالوا في «جحر ضب خرب» إنهم أرادوا: «خرب جحره»، فحذف المضاف الذي هو جحره وأقيم المضاف إليه، وهو الضمير مقامه. وإذا ارتفع الضمير استكن في خرب، وكذلك القول في «كبير أناس في بجاد مزمل» فتقديره: مزمل كبيره، فبطل الإعراب بالمجاورة جملة. .»[1] وأما قول من جعل الآية كقول الشاعر: «علفتها تبنا وماء بارداً» على أن العامل محذوف في الآية كحذفه في البيت فقد رد بأن هذا القول: «. . . أبعد من الجميع، لأن مثل ذلك لو جاز في كتاب الله تعالى على ضعفه وبعده في سائر الكلام، فإنما يجوز إذا استحال حمله على ظاهره، وأما إذا كان الكلام مستقيماً ومعناه ظاهراً فكيف يجوز مثل هذا التقدير الشاذ البعيد. .»[2] وكذلك ردوا أن تكون الأرجل في قراءة النصب معطوفة على الأيدي المنصوبة لأن: «جعل التأثير في الكلام للقريب أولى من جعله للبعيد، فنصب الأرجل عطفاً على الموضع أولي من عطفها على الأيدي والوجوه، على أن الجملة الأولى المأمول فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأولى أن تعطف على ما فيها، فإن ذلك يجري مجرى قولهم: ضربت زيداً وعمراً، وأكرمت خالداً وبكراً، فإن رد بكر إلى خالد في الإكرام هو الوجه في الكلام، الذي لا يسوغ سواه ولا يجوز رده إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه، ولو جاز ذلك أيضاً لترجح ما ذكرناه لتطابق معنى القراءتين ولا يتنافيان. . .»[3]

---

(1) مجمع البيان، 41/6.

(2) المرجع السابق، 41/6.

(3) مجمع البيان، 41/6.

أثر المعنى النحوي في إثبات زواج المتعة

من معاني المتعة: «المنفعة، قال تعالى: «**متاع الحياة الدنيا**»[1] ومنها الزاد، قال سبحانه: ﴿**متاعاً لكم وللسيارة**﴾[2] ومنها البقاء، قال عز وجل: ﴿**فامتعه قليلاً**﴾[3]، ومنها العطاء، قال تباركت أسماؤه ﴿**متاعاً بالمعروف**﴾[4][5] أما زواج المتعة فهو: «النكاح المنعقد بمهر معين إلى أجل معلوم»[6] وقد جوز الشيعة هذا الزواج المنعقد إلى أجل مسمى، واستشهدوا على صحته بأن الرسول ﷺ أباحه، وعمل به جماعة من أصحابه في حياته وبعد وفاته[7] كما استشهدوا بمجموعة من الآثار رويت عن الصحابة والتابعين، تؤكد صحة هذا الزواج ومشروعيته[8] خلافاً لأهل السنة الذين حرموا هذا الزواج، وقالوا بنسخ الآية التي استشهد بها على صحة المتعة، وكذا استشهدوا بآثار رووها عن

---

(1) سورة يونس، الآية: 23.

(2) سورة المائدة، الآية: 96.

(3) سورة البقرة، الآية: 196.

(4) سورة البقرة، الآية: 236.

(5) مغنية: محمد جواد ـ فقه الإمام جعفر الصادق ـ ج 5 ـ ط 1 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1966 م ص 247.

(6) مجمع البيان، 5/71.

(7) أصل الشيعة وأصولها، ص 128.

(8) التشيع، ص 436 ـ 438.

الرسول ﷺ وصحابته الكرام تؤكد حرمته[1].

وأهم ما استشهد به الشيعة الإمامية على مشروعية زواج المتعة قوله تعالى: ﴿**فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة**﴾[2] حيث ذهبوا إلى أن لفظ «استمتعتم» يعني عقدتم و«ما» ظرفية شرطية بمعنى «متى»، والمعنى «فمتى عقدتم عليهن هذا العقد المسمى متعة فآتوهن أجورهن». وعلى هذا فإن الأجر يعطى بعد العقد مباشرة، والعقد هو المتعة، ولهذا فقد عدوا قوله «فريضة منصوباً على المصدر، والمعنى: فرض الله ذلك فريضة.

كما جوزوا أن يكون «مصدراً» في محل نصب حالاً، والمعنى: متى عقدتم آتوهن أجورهن في حال كونها مفروضة بعد أن عقدتم. ويؤكد ذلك عندهم قراءة أبي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود لهذه الآية على هذا النحو «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن»[3] استناداً إلى أن قوله ﴿**إلى أجل مسمى**﴾ متعلق بالفعل استمتعتم الذي يعني: عقدتم، ويكون الجار والمجرور في محل نصب حالا من الضمير في «به»، والمعنى: متى عقدتم عليهن هذا العقد المسمى متعة، في حال كونه إلى أجل مسمى، فآتوهن أجورهن. وقد ذكر الطبرسي مجموعة من الآثار تؤكد أن هذه الآية نزلت على هذا الشكل الذي قرأ به ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب[4] في حين نجد الشيخ كاشف الغطاء يرفض أن يكون في كتاب الله نقص، وأن هؤلاء القراء لا يقصدون التحريف فيه بل: «المراد بيان معنى الآية على نحو التفسير الذي أخذوه من الصادع بالوحي ومن أنزل عليه ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، والروايات التي أوردها ابن جرير في تفسيره الكبير، وإن كانت ظاهرة في أنها من صلب القرآن المنزل حيث يقول أبو نصيرة: قرأت هذه الآية على ابن عباس

(1) التشيع، ص 433.

(2) سورة النساء، الآية: 24.

(3) مجمع البيان، 5/72.

(4) المرجع السابق، 5/72.

فقال: إلى أجل مسمى، فقلت ما أقرؤها كذلك. قال: والله لأنزلها كذلك «ثلاث مرات» ولكن يجل مقام حبر الأمة عن هذه الوصمة، فلا بد أن يكون مراده إن صحت الرواية، إن الله أنزل تفسيرها كذلك...»[1] ومن ذلك نرى أن الشيعة يعولون كثيراً على القراءات التفسيرية في البرهنة على أصولهم وعقائدهم وما يذهبون إليه. علماً بأنهم لا يأخذون إلا عن أهل البيت، وهنا نجدهم يعتمدون على قراءة هؤلاء مستندين إلى هذا الآثار التي رووها، لأنها تناصر ما يذهبون إليه. أما قوله تعالى في بقية الآية **﴿ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة﴾** فإنهم بناء على تفسير **«الاستمتاع»** بعقد المتعة، فقد علقوا «من» بمجرور محذوف قدروه تقديراً يخدم ما ذهبوا إليه، فقالوا: إن المعنى نقلا عن السدي: «لا جناح عليكم فيما تراضيتم به، من استئناف عقد آخر بعد انقضاء مدة الأجل المضروب في عقد المتعة..»[2] وقد رد الطبري هذا التفسير الذي رووه عن السدي استناداً إلى أن الآية لم تنزل لإباحة زواج المتعة وإنما المعنى: «فما نكحتموه منهن فأتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم الله متعة النساء على غير وجه النكاح الصحيح أو الملك الصحيح، على لسان رسوله ﷺ..»[3].

أما الزجاج وهو من علماء أهل السنة فقد رفض ما ذهب إليه الإمامية من استشهادهم بهذه الآية على إباحة زواج المتعة، مصراً على مذهب السنة في رفضه وتحريمه وهذا واضح في كلامه عند تفسيره لها بقوله: «وهذه آية قد غلط فيها قوم غلطاً عظيماً جداً لجهلهم باللغة، وذلك أنهم ذهبوا إلى أن قوله: «فما استمتعتم به منهن» من المتعة التي أجمع أهل الفقه أنها حرم. وإنما معنى قوله: «فما استمتعتم به منهن» أي فما نكحتموه، على الشريعة التي جرت في الآية، آية الإحصان، «إن تبتغوا بأموالكم محصنين»، أي عاقدين التزويج الذي جرى ذكره، فآتوهن أجورهن فريضة: أي مهورهن،... ومن زعم أن قوله فما

(1) أصل الشيعة وأصولها، ص 128 ـ 129.
(2) مجمع البيان، 5/73.
(3) تفسير الطبري، المجلد الرابع، ج 5/10.

استمتعتم به منهن﴾ المتعة، التي هي الشرط في التمتع الذي تعمله الرافضة، فقد أخطأ خطأ عظيماً، لأن الآية واضحة بينة...»[1] وعليه فإن «**ما استمتعتم به منهن**» تفسيره عند أهل السنة «**فما نكحتموه منهن**» وتكون «**ما**» في معنى النساء، ومن للتبعيض أو للبيان، ويرجع الضمير إليه على اللفظ في به وعلى المعنى في فآتوهن»[2] وعليه فإن «**ما**» تحتمل وجهين «**أحدهما**: هي بمعنى من والهاء في «**به**» تعود على لفظها، **والثاني**: هي بمعنى الذي، والخبر «**فآتوهن**» والعائد منه محذوف، أي لأجله. فعلى الوجه الأول يجوز أن تكون شرطاً، وجوابها فآتوهن والخبر فعل الشرط وجوابه أو جوابه فقط.. ويجوز على الوجه الأول: أن تكون بمعنى الذي، ولا تكون شرطاً، بل في موضع رفع بالابتداء، واستمتعتم صلة لها، والخبر فآتوهن، ولا يجوز أن تكون مصدرية لفساد المعنى، ولأن الهاء في «**به**» تعود على «**ما**» والمصدرية لا يعود عليها ضمير.. «**منهن**» حال من الهاء في به..»[3] أما قوله: «**فريضة**» فقد ذهبوا إلى أنه مصدر لفعل محذوف، والتقدير فرض الله ذلك فريضة أو في محل نصب حالاً[4].

---

(1) معاني القرآن وإعرابه، 2/38.
(2) الكشاف، 1/498. وتفسير النسفي، 1/219.
(3) إملاء مامن به الرحمٰن، 1/175.
(4) المصدر السابق، 1/175.

أثر المعنى النحوي
في إثبات أصول الإمامية القائلين بالاعتزال

هناك بعض الأصول التي يشترك فيها الشيعة الإمامية مع المعتزلة وهي:

1 ـ التوحيد:

وهو الإيمان بوجود الله الجامع لصفات الكمال جميعها والمنزه عن جميع صفات النقص، والإيمان بأنه تعالى موجود بنفسه وليس محتاجاً في وجوده إلى شيء آخر يوجده. وأن جميع الموجودات من فيض وجوده وهي دليل على وجوده. وكذلك يجب الإيمان بأن الله تعالى واحد لا شريك له في خلقه وتدبيره[1].

2 ـ العدل في إطار المعنى النحوي:

العدل من أهم الأصول عند المعتزلة، وهو أيضاً أصل من أصول الشيعة الإمامية. وعندهم أن الله تعالى لا يظلم الناس شيئاً، إذ نهى الله عن الظلم، وأمر بحرب الظالمين. وعلى ذلك يبطل الجبر والتفويض، إذ أنه ليس هناك جبر ولا تفويض، ولكن الأمر بين بين[2]. وقد اختلف الشيعة في أعمال الناس على ثلاث فرق:

«**الفرقة الأولى منهم وهو**» هشام بن الحكم يزعمون أن أعمال العباد

(1) عقيدة الشيعة الإمامية، 43 ـ 44.

(2) المرجع السابق، ص 55.

مخلوقة لهم. وحكى «جعفر بن حرب» عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، واضطرار من وجه. اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها.

والفرقة الثانية منهم يزعمون أن لا جبر كما قال الجهمي. ولا تفويض كما قالت المعتزلة. لأن الرواية عن الأئمة زعموا جاءت بذلك، ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا شيئاً.

والفرقة الثالثة: منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة»[1].

والذي دفعهم إلى القول بأن أعمال العباد غير مخلوقة لله تعالى، بل هي من صنع العباد أنفسهم هو قولهم بالعدل. فالله العادل لا يمكن أن يجبر الإنسان على فعل شيء ثم يحاسبه عليه. بل الإنسان هو الذي يصنع أفعاله. ولذلك يستحق الذم أو المدح عليها. إذ لو لم يكن الإنسان فاعلاً لأفعاله، لألغى التكليف عليه، لأن الله هو الذي يفعل الأفعال وليس الإنسان. ولو عاقبه الله على فعل السيء لكان ذلك ظلماً له، من حيث إنه لم يفعله، وإنما الله هو الذي أراده له. ولو مدحه أو أجازه على فعل الخير لم يكن هناك مبرر لذلك للسبب السابق.

ولذلك استدلوا بآيات ظاهرها يبطل الجبر وينسب الأفعال إلى الإنسان، من مثل قوله تعالى **﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾**[2] وقوله تعالى في قصة يعقوب مع أولاده: **﴿بل سولت لكم أنفسكم أمراً﴾**[3] وقوله: **﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله﴾**[4] و**﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾**[5] وكذلك استدلوا

(1) مقالات الإسلاميين، ص 40 ـ 41.

(2) سورة البقرة، الآية: 79.

(3) سورة يوسف، الآية: 18.

(4) سورة المائدة، الآية: 30.

(5) سورة الطور، الآية: 21.

بآيات يمدح فيها المؤمن على أفعاله ويوعد فيها بالثواب، ويذم فيها الكافر على كفره ويوعد بالعقاب عليه. كقوله تعالى: **﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾**[1] وقوله: **﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾**[2] وقوله: **﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾**[3] و**﴿من جاء الحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾**[4] وغير ذلك من الآيات التي تدل على أنه لو لم يكن الإنسان هو الذي يصنع أفعاله لما صح ثوابه على الخير وعقابه على الشر[5].

وعلى هذا فإن الآيات التي يدل ظاهرها على العدل الإلهي اعتمد عليها الشيعة الإمامية في التدليل عليه، وفسروها حسب ظاهرها. أما الآيات التي ينافي ظاهرها العدل الإلهي، بنسبة الفعل لله تعالى، أو غير ذلك من الأمور التي استدل بها القائلون بالجبر أو التفويض، قاموا بتأويلها بالشكل الذي يضمن رجوعها إلى إثبات العدل وإضافة الفعل لغير الله تعالى.

ومن الآيات التي استدل بها الإمامية على أصلي العدل والتوحيد معاً قوله تعالى: **﴿شهد الله أنه لا إلٰه إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إلٰه إلاّ هو العزيز الحكيم * إن الدين عند الله الإسلام﴾**[6] حيث فسروا المعنى في هذه الآية بما يدل على إثبات هذين الأصلين. فذهبوا إلى أن فيها تقديماً وتأخيراً، والتقدير: شهد الله أنه إلا إلٰه إلاّ هو قائماً بالقسط، وشهدت الملائكة أنه لا إلٰه إلاّ هو قائماً بالقسط، وشهد أولو العلم أنه لا إلٰه إلاّ هو قائماً بالقسط. فأوقعوا الشهادة على أن، ويكون «**قائماً**» حال من الضمير هو في قوله «**لا إلٰه إلاّ هو**» والمعنى أن الآية أثبتت أن الله واحد قائماً بالقسط، وقد شهد بالوحدانية والعدل

---

(1) سورة غافر، الآية: 17.

(2) سورة الطور، الآية: 16 وسورة التحريم، الآية: 7.

(3) سورة الرحمٰن، الآية: 60.

(4) سورة الأنعام، الآية: 160.

(5) عقيدة الشيعة الإمامية، ص 57 ـ 58.

(6) سورة آل عمران، الآية: 18 ـ 19.

الله والملائكة وأولو العلم[1].

وقد صوب الطبري أن يكون «قائماً» حالاً من فاعل شهد، الذي هو لفظ الجلالة، لأن لفظي الملائكة وأولي العلم معطوفان عليه[2]. ومن الآيات التي أولها الشيعة الإمامية لأن ظاهرها ينافي العدل قوله تعالى: **﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل﴾**[3] ذلك لأنه في هذه الآية شبهة أن الله تعالى هو الذي جعل الكافر كافراً، لأنه أخبر بأنه جعل منهم عبد الطاغوت، كما جعل منهم القردة والخنازير. ولا يجعله الله كافراً إلا بأن خلق كفره. وبهذا يكون قوله تعالى: **﴿عبد الطاغوت﴾** معطوفاً على قوله **«جعل منهم القردة والخنازير»** أي معطوفاً على القردة والخنازير.

وقد رد الإمامية هذا التأويل، محتجين بأن الله تعالى في هذه الآية عاقب الكفار بأن لعنهم وغضب عليهم. وجعل منهم القردة والخنازير، جزاءاً لهم على كفرهم وعبادتهم للطاغوت، وعلى ذلك يكون الكلام في الآية الكريمة خرج مخرج الذم لهم، والتوبيخ على كفرهم. ولو كان خالقاً لكفرهم لما ذمهم من أجله. ولهذا فإن قوله تعالى: **﴿عبد الطاغوت﴾** معطوف على قوله تعالى: **﴿من لعنه الله وغضب عليه﴾** والمعنى: من لعنه الله ومن غضب عليه ومن عبد الطاغوت ومن جعل منهم القردة والخنازير. ذلك لأن عبد فعل، والفعل يعطف على الفعل. ولو عطف على القردة والخنازير، لعطف فعل على اسم. وعطف الفعل على الأفعال التي تقدمته أولى.

بالإضافة إلى ذلك ذهبوا إلى أن قوله تعالى: **﴿وعبد الطاغوت﴾** معطوف على الهاء والميم في **«منهم»** والمعنى: جعل منهم وممن عبد الطاغوت القردة

(1) مجمع البيان، 3/37.

(2) تفسير الطبري، 3/140.

(3) سورة المائدة، الآية: 60.

والخنازير، ولا يرد هذا بحذف «من»، لأن ذلك وارد في الكلام، كقول الشاعر:

أَمَـنْ يَهْجُـو رَسُـولَ الله مِنْكُـمْ   وَيَمْـدَحُـهُ وَيَنْصُـرُهُ سَـوَاءُ

والتقدير: ومن يمدحه وينصره.

وقد رد هذا التأويل بأنه يجوز في قراءة من قرأ «عَبَدَ» بالفتح، ولا يجوز في قراءة من قرأها «وَعبُدَ» بفتح العين وضم الباء، وكسر التاء من الطاغوتِ، ومن قرأها «عُبُدَ الطاغوت» بضم العين والباء، ومن قرأها «عُبَّدَ الطاغوتِ» بضم العين والتشديد، ومن قرأها «وعُبَّادَ الطاغوتِ».

ولكن الشيعة دفعا لذلك اختاروا قراءة «عَبَدَ» بفتح العين والباء والدال، لأنها قراءة السبعة، إلا حمزة الذي قرأها «عَبُدَ» بفتح العين وضم الباء، وباقي القراءات عدوها شاذة لا يؤخذ بها. واستشهدوا بقول أبي إسحاق الزجّاج لذي عَدَّ «عَبَدَ الطاغوت» معطوفاً على قوله تعالى: ﴿من لعنه الله﴾، ورد قراءة من قرأها بغير الفتح، لأنه لا يعتد إلا بالقراءة المتواترة التي توفرت فيها الشروط التي وضعها علماء القراءات، كما سبق أن نوهنا في كلامنا عن منهجه في قبول القراءات، عند كلامنا عن معانيه. وقد استدل الزجاج على صحة القراءة بـ «عَبَدَ» بالفتح بأن ابن مسعود رحمه الله قرأها «عَبَدُوا الطاغوت» أما «عَبُدَ الطاغوتِ» بضم الباء وخفض الطاغوت فإن بعض أهل العربية رده من جهتين: الأولى: أن «عَبُدَ» على وزن «فَعُل» وليس هذا من أمثلة الجمع، لأنهم فسروه بخَدَم الطاغوت.

والثاني: أن يكون محمولاً على «وجعل منهم عَبُداً للطاغوتِ»، وقد خرَّج الزجاج هذه القراءة بأن قال: إن الاسم بني على «فَعُل» كقولك: رجل حَذُر، أي مبالغ في الحذر، فتأويلها إذن: أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان.

لقد استدل الشيعة على صحة ما ذهبوا إليه من إثبات العدل باختيارهم القراءة المتواترة التي تساعد على المعنى الذي يريدونه. أما القراءات الأخرى، كقراءة حمزة والقراءات الآخرى التي وصفوها بالشذوذ، فإنهم احتجوا لها بأن

«جَعَلَ» في الآية بمعنى «خلق» وعليه يكون تأويل الآية أن الله تعالى خلق من يعبد الطاغوت، وهذا لا ينافي العدل، لأن الله تعالى هو الذي خلق الكافر ولا خالق له سواه، وهذا لا يعني أنه خلق كفره، ولا يعني أنه جعله كافراً[1]. ويكون «عبد» على هذا التأويل معطوفاً على القردة والخنازير.

ـ و قوله تعالى: ﴿لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾[2] فظاهر هذه الآية يدل على أن جميع ما يفعله الناس يشاؤه الله ويريده. وقد رد الإمامية القائلون بالعدل ذلك بأن أولوا الآية بما يوافق العدل على وجوه:

الأول: أن يكون «أن» متعلقة بالكلام الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون ما بعد إلا معمولاً لفاعل، وهو اسم فاعل يعمل عمل فعله، لأنه بمعنى الاستقبال. والمعنى: لا تقولن إنك تفعل إلا ما يريد الله. وهذا القول الذي ارتضوه هو ما ارتضاه الفراء المعتزلي[3]. وعليه يكون ما بعد إلا بمعنى المصدر، والتقدير: لا تقولن إني فاعل شيئاً غداً إلا مشيئة الله. وهذا التوجيه هو الذي ارتضاه الشيعة ورجحوه لأنه مبني على الظاهر ولم يبن على تقدير محذوف.

الثاني: ما قرره الأخفش المعتزلي[4]، وهو كون أن متعلقة بقول محذوف، والمعنى: لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن تقول إن شاء الله. وعند حذف «تقول» نقل: إن شاء الله إلى لفظ الاستقبال. وعليه يكون الله تعالى، من خلال هذه الآية، يريد تأديب العباد، حتى يعلقوا ما يخبرون وما يريدونه بهذه اللفظة[5].

وبموافقة الشيعة على تأويلات علماء المعتزلة، كالفراء والأخفش، نرى

(1) أمالي المرتضى، 2/180 ـ 184 ومجمع البيان 6/138.
(2) سورة الكهف، الآية: 23 ـ 24.
(3) الفراء: معاني القرآن، 2/138.
(4) الأخفش: معاني القرآن، 2/429.
(5) آمالي المرتضى، 2/120 ـ 124 ومجمع البيان، 15/140 ـ 141.

أن معنى العدل عند الشيعة الإمامية كمعناه عند المعتزلة. وقد أول الطبري هذه الآية على تقدير فعل القول محذوفاً، والمعنى عنده: لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً، إلا أن تقول معه إن شاء الله، وترك ذكر الفعل «تقول» اكتفاء بما ذكر منه في الكلام إذ في الكلام دلالة عليه[1].

قوله تعالى: ﴿**إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً**﴾[2] لقد أول الإمامية هذه الآية بما يعود بها إلى إثبات العدل الإلٰهي على وجوه:

الأول: أن لفعل «**أمرنا**» متعلق بمحذوف يصح أن يستحق أهل القرية من أجل تركه التدمير. والمعنى: إذا أردنا أن نهلك أهل قرية أمرنا مترفيها بالطاعة، واتباع الرسل، ففسقوا فيها. وعليه يكون قوله: أمرنا مترفيها بالطاعة واتباع الرسل، جواب إذا، وهذا يجري مجرى قول القائل: أمرته فعصى، أي أمرته بالطاعة فعصى. ودعوته فأبى، أي دعوته إلى الإجابة والقبول، وأمرتك فعصيتني، أي أمرتك بالطاعة فعصيتني.

الثاني: أن يكون قوله تعالى: ﴿**أمرنا مترفيها**﴾ من صفة القرية وصلتها، والمعنى: إذا أردنا أن نهلك قرية، من صفتها أنا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، ويكون جواب إذا محذوفاً للاستغناء بما في الكلام من الدلالة عليه، ذلك لوقوع حذف جواب إذا في القرآن الكريم كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿**حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليك طبتم فادخلوها خالدين، وقالوا: الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين**﴾[3] حيث حذف فيها جواب إذا لدلالة الآية عليه، وقول الهذلي:

---

(1) تفسير الطبري، المجلد الثامن، 151/15 وينظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 385/10.

(2) سورة الإسراء، الآية: 16.

(3) سورة الزمر، الآية: 73 ـ 74.

حَتَّى إِذَا أَسْلَكُوهُمْ فِي قَتَائِدَةٍ شلاًّ كَمَا تَطْرُدُ الجَمَّالَةُ الشُّرُدَا

جواب إذا محذوف؛ لأن هذا البيت آخر القصيدة.

الثالث: أن في الكلام تقديماً وتأخيراً، والمعنى: إذا أمرنا مترفي قريةٍ بالطاعة فعصوا واستحقوا العقاب أردنا إهلاكهم. وعلى هذا يكون قوله: **﴿أمرنا مترفيها﴾** هو فعل الشرط، وقوله تعالى: **﴿أردنا إهلاكهم﴾** هو جواب الشرط. والتقديم والتأخير كثير في الكلام قرآناً وشعراً. كما في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذ قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾**[1] والوضوء يجب قبل القيام إلى الصلاة وقوله تعالى: **﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة، فلتقم طائفة منهم معك﴾**[2] وقيام الطائفة يجب أن يكون قبل إقامة الصلاة[3].

وقد اختار الطبري وهو من علماء أهل السنة أن يكون قوله **«أمرنا مترفيها»** متعلقاً بمحذوف يصح الأمر به، والتقدير **«أمرنا متر فيها بالطاعة فعصوا وفسقوا»** لأن الأغلب من معنى أمرنا هو الأمر الذي هو خلاف النهي دون غيره. وتوجيه معاني كلام الله جل ثناؤه إلى الأشهر الأعرف من معانيه أولى ما وجد إليه سبيل من غيره[4].

ومما يتعلق بالعدل عندهم أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى، ولهذا أولوا الآيات التي ظاهرها ينافي هذا الحقيقة التي تعلق بها الإمامية القائلون بالعدل.

ومن الآيات التي أولوها قوله تعالى: **﴿قال أتعبدون ما تنحتون. والله خلقكم وما تعلمون﴾**[5] حيث إن ظاهر هذه الآية يدل على أن الله تعالى هو

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

(2) سورة النساء، الآية: 102.

(3) مجمع البيان، 15/30 ـ 31 وأمالي المرتضى 1/1 ـ 5.

(4) تفسير الطبري، المجلد الثامن، ج 15/43.

(5) الصافات، 95 ـ 96.

خالق الأعمال التي يعملها البشر، ولكن الإمامية رفضوا ذلك، محتجين بأن المعنى ليس على الظاهر، لأن قوله تعالى: ﴿**تعملون**﴾ متعلق بجار ومجرور محذوفين، والمعنى: «والله خلقكم وما تعملون فيه» أي أن الله تعالى هو خالق البشر، وخالق المادة التي يعملون فيها النحت، وهي الحجارة أو الخشب أو غيرهما من المواد التي ينحت منها الكفار أصنامهم.

لأن الحال حال لوم وتقريع للكفار على أفعالهم وعبادتهم للأصنام، ولو كان المعنى: والله خلقكم وخلق عملكم، لما أدى الكلام المعنى المراد منه، ولكانت الآية إلى أن تكون عذراً أقرب من أن تكون لوماً وتوبيخاً. فإذا خلق عبادتهم للأصنام، فأي وجه للومهم عليها وتقريعهم بها، لأن القوم لم يكونوا يعبدون النحت الذي هو العمل، وإنما كانوا يعبدون محل النحت أو الصنم المنحوت. ومن جهة أخرى فإن واو الجماعة في قوله ﴿**تعملون**﴾ تدل على إضافة الفعل إليهم، وأنهم هم الذين يعملون النحت لا الله تعالى. لأن الفعل يضاف لمن يحدثه ويوجده. ولهذا لم يبق إلا أن يكون المعنى على تقدير محذوف، والمراد: أنه خلقكم وما تعملون فيه النحت، فكيف تعبدون مخلوقاً مثلكم فيكون قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم**﴾ في محل نصب حال من تعبدون. والمعنى: أتعبدون ما تنحتون مخلوقين[1].

وقد اختار أهل السنة أن تكون «ما» في قوله ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ مصدرية. وعلى هذا يكون المعنى: والله خلقكم وخلق عملكم. وبهذا تكون الآية دليلاً على أن الله هو خالق الأعمال، وعلى إبطال مذهب القدرية والجبرية.

وقد استدلوا على ذلك بحديث للرسول ﷺ يقول فيه: «**إن الله خالق كل صانع وصنعته**» وقوله ﷺ: «**إن الله عز وجل صنع كل صانع وصنعته فهو الخالق وهو الصانع سبحانه**»[2] وقد روى الطبري هذا الوجه، واختار أن تكون ما بمعنى

---

(1) آمالي المرتضى، 2/236 ـ 240 ومجمع البيان، 23/ ص 67 و70.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 6/23 والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 15/96.

الذين، وتعملون متعلق بمحذوف يدل على الخام الذي يصنع منه الأصنام، والمعنى عنده: والله خلقكم والذي تعملونه، أي والذي تعملون منه الأصنام، وهو الخشب والنحاس والأشياء التي كانوا ينحتون منها أصنامهم، استناداً إلى أثر رواه عن قتادة[1]. وإثباتاً لرأي أهل السنة في خلق الأفعال، وروى القرطبي أن تكون «ما» استفهامية جيء بها للتحقير. وأن تكون للنفي، والمعنى: والله خلقكم وما تعملون ذلك ولكن الله خالقه[2].

التوحيد في إطار المعنى النحوي:

يعتقد الشيعة الإمامية أن الله تعالى واحد لا شريك له. ومن صفاته عندهم أنه «ليس بجسم ولا بصورة، ولا يشبه الأشياء، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس. وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج...»[3] وقد أجمع المعتزلة، الذين يقول الإمامية برأيهم في التوحيد، على «أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم. ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات.. ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار..»[4].

ولهذا فإن الآيات التي تثبت التشبيه لله تعالى قام الإمامية بتأويلها حتى تؤيد ما يذهبون إليه. ويتصل بنفي التشبيه نفي الرؤية؛ إذ اعتقدوا أن الله تعالى

---

(1) القرطبي، 15/96.
(2) القرطبي، 15/96.
(3) مقالات الإسلاميين ـ الأشعري ـ ص 35.
(4) المرجع السابق، 155 ـ 156.

لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة. ذلك «لأن المرئي بالبصر لا بد وأن يكون في جهة تخالف جهة و. . . الواجب هو الموجود بذاته، ليس جسماً ولا حالاً في جسم، ولا في جهة خاصة، ولا يحويه مكان، ولا يكون مقابلاً لجهة من الجهة، ومع هذه التقادير يستحيل أن يُرى، للزوم كون المرئي في جهة ومكان، ولا بد من مسافة بين الرائي والمرئي فإن رآه كله كان مركباً محدوداً، وإن رأى بعضه كان مبعوضاً متحيزاً. . »[1] ولهذا رفضوا ظاهر بعض الآيات القرآنية، التي استدل بها أهل السنة على جواز رؤيته تعالى في اليوم الآخر، فقاموا بتأويلها إثباتاً لعدم الرؤية في الدنيا والآخرة، وإثباتاً لنفي التشبيه عن الله تعالى. من ذلك قوله تعالى: **﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه. قال:** رب **أرني أنظر إليك. قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾**[2]. فذهبوا إلى أن «لن» في قوله تعالى: **﴿لن تراني﴾** للنفي على وجه التأبيد، والمعنى: لا تراني أبداً في الدنيا والآخرة، وهي كـ «لن» في قوله تعالى: **﴿ولن يتمنوه أبداً﴾**[3] وقوله تعالى: **﴿لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾**[4] كما علقوا رؤيته تعالى باستقرار الجبل في قوله تعالى: **﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾** وقدروا حالاً محذوفة دل عليها سياق الكلام في الآية، والتقدير: فإن استقر مكانه دكاً أو مدكوكاً، أي في حال كونه دكا، فسوف تراني، وذلك مستحيل. وبما أنهم نفوا رؤية الله تعالى، ونفوا أن يكون جسماً، وأن يكون متصفاً بأي صفة من صفات البشر، فقد قدروا مضافاً محذوفاً يصح أن ينسب إليه التجلي في قوله تعالى: **﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾** والمعنى: فلما تجلى أمر ربه لأهل الجبل. وكذلك علقوا اسم الفاعل «**المؤمنين**»

---

(1) عقيدة الشيعة الإمامة، ص 46.

(2) سورة الأعراف الآية: 143.

(3) سورة البقرة، الآية: 95.

(4) سورة الحج، الآية: 73.

في قوله «**وأنا أول المؤمنين**» بمحذوف يثبتون من خلاله عدم جواز الرؤية والعنى: أنا أول المؤمنين بأنه لا يراك أحد من خلقك، أو أنا أول من آمن وصدق بأنك لا تُرى، أو أول المؤمنين من قومي باستعظام سؤال الرؤية[1].

وقد رد أهل السنة أن تكون «**لن نفي على وجه التأبيد للدلالة على أن الله** لا يرى في الدنيا والآخرة، وذهبوا إلى أنها لنفي التأبيد في الدنيا، جمعا بين هذه الآية وبين الدليل القاطع على جواز الرؤية يوم القيامة[2]. وعليه يكون الفعل تراني متعلقاً بمحذوف والمعنى: لن تراني في الدنيا.

ولأنهم جوزوا الرؤية لم يقدروا محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**فلما تجلى ربه للجبل**﴾ بل جعلوا الكلام على ظاهره، وجعلوا قوله ﴿**ربه**﴾ هو فاعل التجلي. أما قوله ﴿**أنا أول المؤمنين**﴾ فقد جعلوه متعلقاً بمفعول محذوف، تقديره عندهم مطابق لما اعتقدوه من جواز رؤية الله في الآخرة والمعنى: أنا أول المؤمنين بأنك لا تُرى في الدنيا، أو لا ترى إلى يوم الآخرة، أو غير ذلك مما يطابق مذهبهم[3].

ـ قوله تعالى: ﴿**وجوه يؤمئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[4] وقد أوّل الإمامية هذه الآية ذاهبين إلى أن النظر لا يفيد الرؤية في هذه الآية، وقالوا إنه ينقسم إلى «أقسام كثيرة، منها تقليب الحدقة الصحيحة حيال المرئي طلباً لرؤيته، ومنها النظر الذي هو الانتظار، ومنها النظر الذي هو التعطف والرحمة، ومنها النظر الذي هو الفكر والتأمل...»[5] ومن حمل النظر في الآية منهم على نظر العين

---

(1) مجمع البيان، 9/16 ـ 18.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 3/217.

(3) ينظر الطبري، المجلد السادس ـ 9/34 ـ 39 والقرطبي، 7/278 ـ 279 وابن كثير، 3/217 ـ 220.

(4) سورة القيامة، الآية: 22/23.

(5) أمالي المرتضى، 1/36.

لم يذهب به إلى معاينة الله بالنظر؛ لأن: «الرؤية بالحاسة لا تتم إلا بالمقابلة والتوجه، والله يتعالى عن ذلك بالاتفاق. وأيضاً فإن رؤية الحاسة لا تتم إلا باتصال الشعاع بالمرئي، والله منزه عن اتصال الشعاع به..»(1) ولهذا فإن المعنى في الآية على تقدير مضاف محذوف يصح تعلق النظري، والتقدير: إلى ثواب ربها ناظرة، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه في الآية، كما حذف في بعض الآيات التي لا يصح المعنى فيها، إلا بتقديره نفياً للتشبيه عن الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾(2) والتقدير: جاء أمر ربك. وقوله تعالى: ﴿وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار﴾(3)، والتقدير: أدعوكم إلى طاعة العزيز الغفار، وقوله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله﴾(4) أي يؤذون أولياء الله؛ لأن الله لا يجيء ولا يدعي إليه ولا يؤذي، إلا إذا كان جسماً وتعالى الله أن يكون كذلك ولهذا كان لا بد من تقدير فاعل للفعل جاء في الآية الأولى فاعل للفعل جاء في الآية الأولى، ومجرور بإلى في الآية الثانية يصح الدعوة إليه، ومفعول به يصح أن يؤذي في الآية الثالثة.

ومن حمل النظر على الانتظار لم يعلق الانتظار بقوله تعالى: ﴿ربها﴾ بل عد المنتظر محذوفاً والمعنى: منتظرة لثواب ربها، ولم يمنعهم كون «انتظر» لايتعدى «بإلى» بل يتعدى بنفسه، فلا يقال: انتظرت إليه، بل انتظرته، مستدلين على ما ذهبوا إليه من تعدية انتظر «بإلى» بمجيئه في الشعر كقوله الشاعر:

وُجُـوهٌ يَـوْمَ بَـدْرٍ نَـاظِـرَاتٌ ... إِلَـى الـرَّحْمٰـنِ تَنْتَظِـرُ الْخَـلَاصَـا

وقول جميل بن معمر: -

وَإِذَا نَظَـرْتُ إِلَيْـكِ مِـنْ مُلْـكٍ ... وَالْبَحْرُ مِنْ دُونِكِ حَدَتْنِي نعما

(1) مجمع البيان، 128/29.
(2) سورة الفجر، الآية: 22.
(3) سورة غافر، الآية: 42.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 57.

وقول الآخر:

إنّـي إلَيْـكِ لِمَـا وَعَـدَتِ لَنَـاظِـرٌ نَظَـرَ الْفَقِيـر الَـى الْغَنِـيِّ الْمُـوسِـرِ

وقد ذهبوا أيضاً إلى كون ناظرة في الآية بمعنى النظر بالعين أو الانتظار، وإلى أن «إلى» في الآية بمعنى نعمة، وهي مفرد الآلاء أي النعم. وعليه تكون إلى مفعولاً مقدماً لناظره، مضاف وربها مضاف إليه. يقول أعشى بكر بن وائل:

أَبيَـضُ لاَ يَـرْهَـبُ الْهُـزَالَ وَلاَ يَقْطَـعُ رِحْمـاً وَلاَ يَخُـونُ إلَـى

أي لا يخون نعمة. والمعنى في الآية: ناظرة إلى ربها، أي ناظرة نعمة ربها. وأسقط التنوين للإضافة.

وقد اختار المرتضى هذه الوجه لأنه لا يفتقر إلى تقدير محذوف، في حين رفضه الطبرسي ذاهباً إلى أن «إلى» حرف جر، وأن معنى ناظرة منتظرة، مستنداً إلى ما روي عن علي ومجاهد والحسين الذين ذهبوا إلى أن معنى ناظرة منتظرة الثواب[1].

وقد خالف أهل السنة الإمامية في تفسير المعنى في الآية، ذاهبين إلى أن معنى «ناظرة» في قوله تعالى: ﴿**إلى ربها ناظرة**﴾: تنظر نظر العين إلى خالقها ومالكها. ويكون الجار والمجرور المقدمان في محل نصب مفعول مقدم لناظرة، مستدلين على هذا المعنى بآثار رويت عن الرسول ﷺ من مثل قوله «**إنكم سترون ربكم عياناً**» وفي حديث أبي سعيد وأبي هريرة. وأن ناساً، قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر ليس دونهما حجاب؟ قالوا: لا، قال: «إنكم ترون ربكم كذلك» وفي الصحيحن عن جرير قال: نظر رسول الله ﷺ إلى القمر ليلة البدر، فقال: «**إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع**

(1) أمالي المرتضى، 1/36 ـ 37 ومجمع البيان، 29/126 ـ 129 وينظر القرطبي، 19/106 والطبري، المجلد الثاني عشر، ح 29/120 وابن كثير، 7/171 ـ 172.

الشمس ولا قبل غروبها فافعلوا»[1] ولهذا ردوا أن يكون معنى «**إلى**» نعمة وهي مفرد الآلاء، وأن يكون معنى ناظرة منتظرة، استناداً إلى تلك الآثار وإلى قوله تعالى: **﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾**[2] حيث ذهبوا إلى أنه ما حجب الفجار، إلا وقد علم أن الأبرار يرونه عز وجل. وبهذا يكون إلى حرف جر وربها هو المجرور، دون تقدير محذوف، ويكون الجار والمجرور متعلقين بناظرة[3].

بالإضافة إلى آيات الرؤية أولوا آيات أخرى تثبت لله تعالى صفة من صفات البشر، كقوله تعالى: **﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾**[4]. حيث إن ظاهر هذه الآية يدل على أن الله تعالى يدعو على اليهود بقوله: **﴿غلت أيديهم﴾**، والدعاء من صفات البشر. وبما أن الإمامية يعتقدون نفي صفات البشر عن الله تعالى، فقد أولوا ذلك بما يتفق والتوحيد الذي يريدونه: إن قوله «**غلت أيديهم**» ليس المراد منه الدعاء كما هو ظاهر في الآية، وإنما هو خبر من الله تعالى عن نزول ذلك بهم. والكلام على إضمار قد قبل قوله: **﴿غلت أيديهم﴾**، وعليه تكون الجملة في محل نصب حال، والمعنى قالت اليهود: يد الله مغلولة، وقد غلت أيديهم، أي في حال ما غل الله أيديهم ولعنهم أو حكم بذلك فيهم. وإضمار **قد** في الآية كإضماره في قوله تعالى: **﴿إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين، وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت﴾**[5] والمعنى: فقد صدقت، وقد كذبت. ذلك ويجوز في الآية أن يكون قوله «**غلت أيديهم**» جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب. ويسوغ ذلك على تقدير **واو** أو **فاء** محذوفة، والمعنى: وقالت اليهود يد الله مغلولة، فغلت أيديهم أو وغلت أيديهم. وحذف

---

(1) ابن كثير، 7/170 ـ 171 والقرطبي، 19/105 ـ 106.
(2) سورة المطففين، الآية: 15.
(3) ابن كثير، 7/171 ـ 172والقرطبي، ١٩/١٠٦، والطبري، المجلد 12، ج 120/29.
(4) سورة المائدة، الآية: 64.
(5) سورة يوسف، الآية: 26 ـ 27.

الفاء والواو من استعمالات العرب التي جاء القرآن الكريم حاكياً لها وسائر على منهاجها. كقوله تعالى ﴿**وإذ قال موسى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، قالوا: أتتخذنا هزؤا**﴾ والمعنى: فقالوا: اتتخذنا هزوا. فأضمرت الفاء لتمام كلام موسى عليه السلام، وقول الشاعر:

لَمَّـــا رَأَيْـــتُ نَبَطـــاً أَنْصـــاراً شَمَّـــرْتُ عَـــنْ رُكْبَتَـــي الإِزَارَا
كُنْـتُ لَهَـا مِـنَ النَّصَـارَى جَـاراً

والمعنى: وكنت لها، فأضمر الواو.

وقد جوز الإمامية أن يكون قوله: ﴿**غلت أيديهم**﴾ خرج مخرج الدعاء والغرض منه التعليم والتأديب من الله تعالى لنا. فكأنه تعالى وقفنا على الدعاء عليهم، وعلمنا ما ينبغي أن نقول فيهم، كما علمنا الاستثناء في غير هذا الموضع بقوله تعالى: ﴿**لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين**﴾[1][2] وكأنهم على هذا التفسير يجعلون المعنى على تقدير فعل القول محذوفاً، والتقدير: قالت اليهود: يد الله مغلولة، قولوا غلت أيديهم. لأن الله تعالى لا يدعو على أحد، فالدعاء من صفات البشر.

بالإضافة إلى ذلك جوزوا تأويل الزجاج بأن معنى قوله «**غلت أيديهم**» جعلوا بخلاء وألزموا البخل فهم أبخل قوم[3]. كما جوز الزجاج أن يكون المعنى غلت في نار جهنم[4]. وعليه يكون المعنى النحوي للجملة في التأويلين استئنافية لا محل لها من الإعراب.

وقد ذهب الطبري إلى أن المعنى دعاء من الله تعالى على اليهود الذين قالوا: إن يد الله مغلولة. وقد دعا الله عليهم بأن أمسكت أيديهم عن الخيرات

---

(1) سورة الفتح، الآية: 27.
(2) أمالي المرتضى، 2/3 ـ 5 ومجمع البيان، 6/146.
(3) مجمع البيان، 6/146 ـ 147 ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج، 2/209.
(4) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، الموضع السابق.

وقضت عن الانبساط بالعطيات..[1] والمعنى نفسه ذهب إليه ابن كثير قائلاً: «.. غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا» وهكذا وقع لهم، فإن عندهم من البخل والحسد والجبن والذلة أمر عظيم..»[2].

وقد حكى القرطبي جميع الاحتمالات في معنى قوله «غلت أيديهم» فقال: «إن غلت في الآخرة، ويجوز أن يكون دعاء عليه، وكذا «ولعنوا بما قالوا» والمقصود تعليمنا كما قال: «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله «علمنا الاستثناء، كما علمنا الدعاء على أبي لهب بقوله: «تبت يدا أبي لهب»[3] وقيل: المراد أنهم أبخل الخلق، فلا ترى يهودياً غير لئيم. وفي الكلام على هذا القول إضمار الواو، أي قالوا: يد الله مغلولة وغلت أيديهم...»[4].

وبهذا نعرف أن مفسري أهل السنة جوزوا أن تكون الجملة دعائية، كما جوزوا تفسيرها بما يغاير ذلك المعنى مجوزين كونها استئنافية، كما ذهب إلى ذلك الإمامية في التفسير الذي نقلناه عنهم، وهذا يدل على أنهم يعدون الدعاء من صفات البشر التي يجب ألا يتصف الله تعالى بها.

قوله تعالى: **﴿ثم استوى على العرش﴾**[5] وقوله: **﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾**[6] وقوله تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾**[7].

ذهب الإمامية إلى أن الاستواء الذي تضمنته هذه الآيات من صفات البشر. ولهذا أولوها بما يتفق ونفي التشبيه عن الله تعالى، وتنزيهه عنه. فكان

---

(1) تفسير الطبري، المجلد الرابع، 6/194.
(2) ابن كثير، 2/605.
(3) سورة المسد، الآية: 1.
(4) القرطبي، 4/239.
(5) سورة الأعراف، الآية: 54.
(6) سورة طه، الآية: 5.
(7) سورة البقرة، الآية: 29.

لا بد من تضمين الفعل معنى فعل آخر حتى يصح ذلك المعنى في الآيات. فذهبوا إلى أن استوى في هذه الآيات إما أن يضمّن معنى الفعل: قصد، والمعنى: قصد للسماء ولتسويتها، كقول القائل: كان الأمير يدبر أمر الشام ثم استوى إلى أهل الحجاز، أي تحول تدبيره وفعله إليهم.

أو الفعل استولى على السماء بالقهر، كقوله تعالى: **﴿لتستووا على ظهوره﴾**[1] والمعنى: لتقهروه. وقوله: **﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾**[2] والمعنى: تمكن من أمره وقهر هواه بعقله، ويكون المعنى في الآيات استوى إلى السماء في تفرده بملكها ولم يجعلها كالأرض ملكاً لخلقه.

أو يضمّن معنى أقبل إلى أو على، ويكون معنى الاستواء الإقبال على الشيء، فيقال: كان فلان مقبلاً على فلان يشتمه ثم استوى عليّ وإليّ يكلمني، والمعنى: أقبل إليّ أو عليّ. وهذا المعنى ذكر الطبرسي أنه روي عن ثعلب أحمد بن يحيى[3] في حين ذكر أن تضمينه معنى قصد إلى خلق العرش روي عن الفراء وجماعة[4]. وقد ذهب الفراء في معانيه إلى أن معنى: استوى أقبل إلي وعليّ كأن تقول: كان مقبلاً على فلان ثم استوى عليّ يشاتمني وإليّ سواء[5]. وكذا روي عنه ثعلب في مجالسه هذا المعنى[6]. وكأن الطبرسي يرى أن الصحيح تضمين استوى معنى أقبل إليّ أو عليّ وقصد إلى خلق العرش، بدليل أنه اقتصر على هذين الوجهين عند تفسيره آية طه[7]. وذكر أن معنى استوى: أقبل إليّ أو عليّ ونسبه إلى ثعلب عند ذكره وجوه الاستواء في آية البقرة، ثم عقب على ذلك بقوله

---

(1) سورة الزخرف، الآية: 13.
(2) سورة القصص، الآية: 14.
(3) مجمع البيان، 1/156 ـ 157 و16/83.
(4) مجمع البيان، 8/75.
(5) الفراء معاني القرآن، 1/25.
(6) مجالس ثعلب، القسم الأول، ص 174.
(7) مجمع البيان، 16/83.

فهذا معنى قوله «ثم استوى إلى السماء»[1] وذكر عند تفسير آية الاعراف أن معنى: استوى: قصد إلى خلق العرش، ونسبه إلى الفراء وجماعة، ثم ذكر أن القاضي اختاره، وعقب على ذلك بأن القاضي قال: دل حرف العطف ثم الذي يدل على العطف والتراخي، على أن خلق العرش كان بعد خلق السماء والأرض[2].

وأضاف الطبرسي وجهاً آخر في تفسير هذه الآية وهو كون فاعل الاستواء محذوفاً، وبهذا تخلص من كون الله تعالى فاعلاً له، فتخلص من شبهة التشبيه الذي يدل عليه ظاهر الآية، والتقدير: استوى أمره على الملك، أي استقر ملكه واستقام بعد خلق السموات والأرض[3]. أما في آية البقرة **﴿ثم استوى إلى السماء﴾** فإنه قدر فاعلاً محذوفاً لاستوى، وفعلاً محذوفاً أيضاً يصح أن يتعلق به قوله **﴿إلى السماء﴾** والمعنى على ذلك: ثم استوى أمره وصعد إلى السماء، لأن أوامره وقضاياه تنزل من السماء إلى الأرض، كما روى عن ابن عباس[4]. وكأنه يرى أن استواء أمره على الأرض ثم صعد إلى السماء.

وقد رفض الطبري أن يكون معنى استوى أقبل إليّ أو عليّ، ذاهباً إلى معنى استوى إلى السماء: علا عليهن وارتفع؛ لأن معنى الاستواء في لغة العرب العلو والارتفاع[5].

وقد ذكر القرطبي الوجوه التي يفسر بها الاستواء واصفاً من فسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة بأنه قول المشبهة ولكنه لم يذكر رأيه[6] وكأنه من الذين قالوا نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها.

---

(1) مجمع البيان، 1/157.

(2) مجمع البيان، 8/75.

(3) مجمع البيان، 8/74.

(4) المرجع السابق، 1/157.

(5) تفسير الطبري، المجلد الأول، 1/150.

(6) تفسير القرطبي، 1/254.

المبحث الثالث

أثر المعنى النحوي
في تفسير الصوفية للقرآن الكريم

لقد أوّل المتصوفة القرآن الكريم كغيرهم من الفرق الإسلامية التي تصدت لتفسيره لدعم وتأييد أصول معتقداتها الدينية.

وقد تميز تفسير الصوفية بالإشارة، أو بما يسمى بالتفسير الرمزي الإشاري وهو: «تأويل آيات القرآن على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»[1]. وقد جنحُوا إلى هذا التأويل إرادة «الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع المنزّل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي...»[2]. وذلك لأن التفسير المأثور عن الرسول ﷺ وصحابته الكرام لم يف بالغرض المطلوب، ولم يدعم أصولهم بالشكل الذي يرضي عقولهم الجانحة إلى حب الله والتعلّق به.

ولهذا لا نجد في مثل هذا التفسير الاستعانة بالمعنى المنبثق عن تقليب المعنى النحوي في الآيات القرآنية، ذلك لأن المشتغلين بمثل هذا التفسير يحلقون في سماء الإشارة وهم في حالة نفسية أقرب إلى الغيبوبة منها إلى الصحو واليقظة. ولهذا فإن هذا النوع لا يفيد موضوع هذه الدراسة إلا في الاستشهاد على تقدير المحذوفات التي تتعلق بها الكلمات المكونة للآيات القرآنية.

والجدير بالذكر أن التفسير الرمزي أو الإشاري هو الغالب على تفسير الصوفية للقرآن الكريم، وهذا جعل اهتمامهم بالتفسير النحوي اللغوي قليلاً

---

(1) محمد حسين الذهبي ـ التفسير والمفسرون، ج 3، ص 18.
(2) عرفان: عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1394 هـ ـ 1974 م، ص 66.

جداً، بالقياس إلى اهتمام الفرق الأخرى، كالشيعة والمعتزلة كما رأينا. وإن كنا لا نعدم في تفسيرهم النظري لوياً للمعاني النحوية، وإعادة لصياغة الآيات القرآنية لخلق معان نحوية جديدة تخدم أصولهم الصوفية، حاولنا جمعها من مجموعة المصادر لعدم توفر تفسير صوفي نظري مستقل في متناول يدي.

وفي هذا الفصل سنحاول أن نلقي ضوءاً ولو بسيطاً، على مدى استغلال الصوفية للمعنى النحوي وجعله أساساً لتفسير القرآن الكريم، بما يضمن إثبات أن الأصول التي ينادون بها، ويجعلونها أساساً لمعتقدهم لها جذور في القرآن الكريم، الذي يعد الاستشهاد به على أي أصل دعماً لا يقبل الشك من أي كان.

أثـر المعنـى النحـوي فـي إثبـات الطريقـة الصوفيـة

جمع الصوفية الخوف من الله وحبه تعالى. فالصوفي يعد نفسه ذاهباً في رحلة للبحث عن ربه. وفي هذه الرحلة يتجاوز مقامات عديدة، كالتوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا. وهذه المقامات لا تتم طريقة الصوفي حتى يعبرها جميعاً ليصل في النهاية إلى الغاية التي ينشدها الصوفية وهي الفناء في الله تعالى.

وقد قام الصوفية بتأويل مجموعة من الآيات القرآنية حتى يثبتوا أن القرآن الكريم دعا إلى السلوك في طريق الفناء في الله تعالى. ومن ذلك أنهم قدروا محذوفات تتعلق بها الأفعال **اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا**، في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾**[1]، للدلالة على أن القرآن الكريم ينص على الطريق الصوفي الذي يسير فيه السالك متجاوزاً العديد من المقامات، ومتطرقاً إلى مجاهدة النفس، والمعنى: **﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا﴾** لله و﴿صابروا﴾ مع الله، و «رابطوا» بالله، أي اصبروا في مقام النفس بالمجاهدة، و «صابروا» **في مقام القلب مع سطوات تجليات صفات** الجلال بالمكاشفة، و «**رابطوا**» في مقام الروح ذواتكم بالمشاهدة... و «**اتقوا الله**» في مقام الصبر عن المخالفة والرياء، في المصابرة عن الاعتراض

(1) سورة آل عمران، الآية: 200.

والامتلاء، وفي المرابطة عن البقية والجفاء. . .»[1].

وكأن الصوفية لا يريدون إلاّ التوكيد على الرموز التي تدل على أفكارهم، ولذا نجدهم يقدرون متعلقات محذوفة بالأفعال: **هاجروا وقتلوا وماتوا**، ويقدرون مفعولاً للفعل **يرزقهم**، ومفعولاً للفعل «**ليدخلنهم**». كأن المفعول المذكور للفعل «**ليدخلنهم**» وهو قوله: «**مدخلاً يرضونه**» لا يفي بالغرض الصوفي. ولهذا قدروا له مفعولاً يخدم المعنى الصوفي إثباتاً للطريقة والمجاهدات النفسية والمقامات التي يمرون بها. وهم يسلكون إلى الفناء في الله. وعليه فإن المعنى في قوله تعالى: ﴿**والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقاً حسناً، وإن الله لهو خير الرازقين، ليدخلنهم مدخلاً يرضونه، وإن الله لعليم حليم**﴾[2]، «والذين هاجروا» عن مواطن النفوس، **ومقارها السفلية في** سبيل الله، ثم قتلوا «**بسيف الرياضة والشوق**»، أو ماتوا «**بالإرادة والذوق**» ليرزقنهم الله «**من علوم المكاشفات وفوائد التجليات**» رزقاً حسناً، وليدخلنهم **مقام الرضا**، «وإن الله لعليم «**بدرجات استعداداتهم واستحقاقاتهم وما يجب أن يفيض عليهم من كمالاتهم**. . .»[3].

وكذلك فسروا قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون**﴾[4] والمعنى: «يا أيها الذين آمنوا «**الإيمان اليقيني**» اركعوا «**بفناء الصفات**» واسجدوا «**بفناء الذات**»، و «اعبدوا ربكم» **في مقام الاستقامة بالوجود الموهوب**. . . وافعلوا الخير **بالتكميل والإرشاد لعلكم تفلحون**»[5].

---

(1) تفسير القرآن الكريم، محي الدين بن عربي، ج 1، ط 1، دار اليقظة العربية، بيروت ـ 1387 هـ ـ 1968 م، ص 245.
(2) سورة الحج، الآية: 58 ـ 59.
(3) تفسير القرآن الكريم، محي الدين بن عربي، 2/112.
(4) سورة الحج، الآية: 77.
(5) تفسير القرآن الكريم، 2/115.

كما أوّلوا قوله تعالى: ﴿الذي خلقني فهو يهدني، والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين، والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾[1] بما يؤكد الطريقة الصوفية التي اشترطوا على سالكها ألاّ يشغل نفسه بشيء إلاّ الله تعالى. ولهذا علقوا الأفعال في الآيات بما يدعم المعاني التي يصبون إليها. والمعنى: «الذي خلقني فهو يهديني إليه لا غيره، وهو الذين يعطمني الرضاد ويسقيني المحبة، وإذا مرضت بمشاهدة نفسي فهو يشفيني بمشاهدته، والذي يميتني عن نفسي، ويحييني به، فأقوم به لا بنفسي، والذي أطمع أن لا يخجلني يوم ألقاه بنظري إلى طاعتي وأعمالي، ثم أفتقر إليه بكليتي»[2].

وتوكيداً على أنه يجب على السالك تفريغ قلبه من كل شيء إلاّ بالله تعالى قدروا لفظ الجلالة اسماً لكان في قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾[3]. والمعنى: «لمن كان الله تعالى قلبه»[4].

بالإضافة إلى ذلك هناك بعض الأعمال الداخلية التي يمر بها الصوفي السالك أثناء ترقيه في مقامات الطريقة الصوفية. وإصراراً من الصوفية على ضرورة المرور بها قاموا بتأويل بعض الآيات القرآنية للدلالة على صحتها. وهنا نكتفي بذكر الأعمال التي برهنوا على صحتها مستغلين المعنى النحوي.

الشيــخ:

أكّد الصوفية على أنه يجب على السالك في الطريقة الصوفية أن يتخذ له

---

(1) سورة الشعراء، الآيات 78 ـ 82.

(2) الطوسي، أبو نصر السراج اللمع، ت: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، مطبعة السعادة، مصر 1380 هـ ـ 1960، ص 127.

(3) سورة ق، الآية: 37.

(4) اللمع، ص 128.

شيخاً أو مرشداً يتميز بكونه ذا تجربة وعميق المعرفة حتى يستطيع أن يهديه ويرشده ويعطيه خلاصة تجربته، ولذا عدوا السالك الذي يريد عبور طريقه بدون الاستعانة بأحد، مهدياً من قبل الشيطان.

ولهذا قدموا وصفاً للشيخ الصوفي الذي وصل إلى مقام الفناء وهو مع ذلك لا يترك واجبه في إضاءة الطريق أمام السالكين المستعدين وذلك بتقدير أحوال محذوفة يتعلق بها الفعلان **تتجافى ويدعون**، ومجرورات يتعلق بها **خوفاً وطمعاً** ورزقناهم وينفقون في قوله تعالى: **﴿تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون﴾**[1] والمعنى: **«تتجافى جنوبهم» بالتجرّد عن الغواشي الطبيعية والقيام عن المضاجع البدنية والخروج عن الجهات بمحو الهيئات**، «يدعون ربهم» بالتوجه إلى التوحيد في مقام القلب خوفاً من الاحتجاب بصفات النفس بالتلوين وطمعاً في لقاء الذات «ومما رزقناهم» «من **المعارف والحقائق** ينفقون على **أهل الاستعداد**»[2] أي تتجافي جنوبهم في حال كونهم متجردين عن الغواشي الطبيعية، قائمين عن المضاجع البدنية وخارجين عن الجهات بمحو الهيئات، يدعون ربهم في حال كونهم متوجهين إلى التوحيد في مقام القلب، **خوفاً** من الاحتجاب بصفات النفس بالتلوين الذي يرون ضرورة قهره وعدم الركون إليه. **وطمعاً** في لقاء الذات الذي ينشده كل سالك، **ومما رزقناهم** من المعارف والحقائق ينفقون على أهل الاستعداد. وهنا يؤكدون ضرورة اتخاذ شيخ يدلّ السالك على مخابىء الطريق وأسراره، إذ إن الصوفي الذي يسلك بدون إرشاد الشيخ له غير معترف بسلوكه، ومعدود كالشجرة التي تنبت بدون رعاية تخرج ثمارها مرة، هذا إذا أنبتت أصلاً، لأن الغالب ألاّ يكون لها ثمار.

وإصراراً منهم على وجود الشيخ قدروا خبراً لتكونوا يدل على هذا المعنى

---

(1) سورة السجدة، الآية: 16.

(2) تفسير القرآن الكريم، ابن العربي 2/278 ـ 279.

في قوله تعالى: **﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾**[1]، والمعنى: **ولا تكونوا** ناشئين بمقتضى طباعكم غير متابعين لإمام ولا متفقين على كلمة واحدة باتباع مقدم يجمعكم على طريقة واحدة، كالذين تفرقوا واتبعوا الأهواء والبدع[2].

كما قدروا مفعولاً به محذوفاً للفعل اسأل في قوله تعالى: **﴿الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمٰن فاسأل به خبيراً﴾**[3] والمعنى: اسأل عارفاً به يخبرك في حالة كونه عالماً بكل شيء[4]. وذلك توكيداً على وجود الشيخ الذي شهد له هذا المعنى بالمعرفة والخبرة، وذلك خلافاً للمفسرين الذين عدوا خبيرا مفعولاً به للفعل اسأل، وهو يعني الله تعالى أو الرسول ﷺ، رافضين أن يكون **حالاً** لأنـه لا يخلو من أن تكون الحال من السائل أو المسؤول، ولا يصح كونها حالاً من الفاعل لأن الخبير لا يحتاج أن يسأل غيره. ولا يكون من المفعول لأن المسؤول عنه وهو الرحمن خبير أبداً، والحال في أغلب الأمر يتغير وينتقل إلاّ أن تكون حالاً مؤكدة[5].

مجاهدة النفس بين التقدير وصنع القراءات:

ومن الأعمال الداخلية التي اشترطها الصوفية على السالك، أن يبدأ برياضة نفسية ومجاهدتها، لأن هذين العملين أساس التقوى. والقاعدة في رياضة النفس صرفها عن الأشياء التي اعتادتها، وإغراؤها على مقاومة أهوائها، وهدم كبريائها، وإيقاعها في الشدة والعنت حتى تذلّ وتدرك وضاعة طبعها الأصيل، وفعلها الرذيل، كما أصروا على أن النفس الشهوانية من الواجب

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 105.

(2) تفسير القرآن الكريم، 1/207.

(3) سورة الفرقان، الآية: 59.

(4) تفسير القرآن الكريم، ابن عربي، 2/166.

(5) القرطبي 13/93 ـ 94، وينظر ابن كثير، 5/160 ـ 161.

تطهيرها من صفاتها الشريرة، كالجهل والكبر والحسد والبخل[1]. وذلك حتى يستطيع أن يستمر في طريقه إلى الفناء في الله تعالى الذي بدون إذلال النفس لا يتوصل إليه.

وتوكيداً على قهر النفس وإذلالها ذهبوا إلى تأويل قوله تعالى: ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بأذنه**﴾[2]. بإعادة صوغ الآية صوغاً جديداً وبالتالي خلق معنى نحوي جديد يثبتون من خلاله هذا المعنى. والمعنى: «من ذلّ من الـذل، ذي إشارة إلى النفس، يشف من الشفاء جواب من، ع أمر من الوعي»[3].

وهذا التفسير يعد قمة الجرأة على القرآن الكريم حتى أن السيوطي نقل عن شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني أنه أفتى بإلحاد قائله، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا**﴾[4] والإلحاد في الآية معناه وضع الكلام على غير موضعه كما قال ابن عباس[5]. وكذلك حكم الشيخ محمد حسين الذهبي بذلك استناداً إلى هذه الآية[6].

وتوكيداً لذلك أيضاً قدر ابن العربي بدلاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿**وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلداً آمناً**﴾[7] كما علق قوله: «آمنا» بمحذوف، وحذف ال التعريف، وقدر مضافاً محذوفاً يخدم هذا المعنى الصوفي، والمعنى: «وإذا قال إبراهيم: رب اجعل هذا الصدر، الذي هو حرم القلب، بلداً آمناً من استيلاء النفس واغتيال العدو اللعين... وارزق أهله من

(1) الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ص 44 ـ 45.
(2) سورة البقرة، الآية: 255.
(3) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ط 3، ص 184.
(4) سورة فصلت، الآية: 40.
(5) الإتقان، 2/184.
(6) التفسير والمفسرون، 2/184.
(7) سورة البقرة، الآية: 126.

ثمرات معارف الروح أو حكمه وأنواره. . .»[1].

الذِّكر في إطار المعنى النحوي:

يعدّ الذكر أهم عناصر الطريق الصوفي حيث لا يصل أحد إلى الله تعالى إلاّ بدوامه، فقد اعتاد المتصوفون أن يقيموا مراسيم للذكر يقومون فيها ببعض التمرينات الخاصة، ويكثرون فيها من ترديد اسم الله تعالى أو ترديد الضمير الدال عليه تعالى في خلواتهم وصوامعهم، أي أن السالك مأمور بأن يقول في خلوته الله ـ الله في كل الأوقات أو يردد الضمير هو هو ـ الدال على الله تعالى.

وقد أوّل الصوفيون قوله تعالى: **﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم﴾**[2] ذاهبين إلى أن قوله «**تأويله**» يتكون من كلمتين «**تأويل**» مضافة إلى ضمير الرفع «**هو**» بدلاً من الضمير «**الهاء**» المتصل، والمعنى: وما يعلم تأويل هو أي اسم الله تعالى إلاّ الله، وذلك حتى يثبتوا أن القرآن الكريم يشير إلى الأسرار التي لا نهاية لها في اسم الله تعالى[3].

ولا شك أن الإضافة إلى ضمائر الرفع الظاهرة المنفصلة أمر غير معروف. ولكن المتصوفة جوزوا هذا الأمر لإثبات أن ترديداتهم المحمومة لاسم الله تعالى والمتشربة بكل معاني الحب والتعلق به تعالى أمر أثبته القرآن الكريم، وأثبت أن أسراره لا يعلمها إلاّ هو، أي لا يعلم أسرار الهو أي الله إلا الله تعالى.

وبهذا استطاع الصوفية تغيير المعنى في الآية بإحداث تغير للكلمات فيها ابتغاء إثبات ترديداتهم بقلب الضمير من ضمير جر متصل إلى ضمير رفع ظاهر منفصل، مجوزين الإضافة إلى الظاهر المنفصل متجاوزين القواعد النحوية التي وضعها النحاة بعد استقراء اللغة شعراً ونثراً.

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ابن العربي، 1/84.
(2) سورة آل عمران، الآية: 3.
(3) مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسيهر، ص 285.

الفناء في الله تعالى «نهاية الطريق الصوفي» بين الوقف والتقدير والتأويل:

يعد الفناء في الله تعالى هو نهاية الطريق التي يعبرها السالك الصوفي لأنه غاية ما ينشده الصوفي ويطمح إليه، وتوكيداً لذلك أوّل الصوفية مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[1] حتى يثبتوا أن القرآن الكريم نص على ذلك

---

(1) نظراً لأن موضوع هذه الدراسة يتعلق بالقرآن الكريم آثرت أن أشير إلى تأويل هذا الحديث في الهامش حتى أثبت أن التأويل العقائدي طال الأحاديث النبوية أيضاً، حيث فسروا قول الرسول ﷺ عندما سئل عن الإحسان: «أن تخشى الله كأنك تراه، فإن كنت لا تراه فإنه يراك» وفي رواية أخرى: «فإن لم تكن تراه فإنه يراك» ذاهبين إلى أن الرسول ﷺ يشير في هذا الحديث إلى مقام الفناء، وذلك بأن وقفوا على قوله ﷺ: «فإن لم تكن» على أساس أن كان هنا تامة، والمعنى: أنك إذ فنيت عن نفسك، فلم ترها شيئاً، شاهدت الله تعالى، لأن النفس ورؤيتها حجاب دون الله تعالى، فمن نحى الحجاب شاهد الجناب، وهذا تحريف للحديث عن مواضعه. وقد ردّ السبكي هذا المعنى لأنه لو كان الأمر كذلك لجزم لفظ «تراه» على أنه جواب الشرط، لأن تقدير: فإن لم تكن: فإن فنيت، وهذا هو الشرط وجوابه «تراه» ولهذا يجب أن يكون مجزوماً لأن «إن» أداة تجزم فعلين، وإن احتج بأن حرف العلة قد ثبت والجزم مقدر فيه كما في «ولا ترضاها» في قول الراجز:

إِذَا الْعَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلِّقْ وَلاَ تَرَضَّاهَا وَلاَ تَمَلَّقْ

فالاحتجاج مرفوض لأن ذلك إنما يجوز في الضرورة، ثم إن هذا المعنى يضيع قوله: «فإنه يراك» وهو بقية الحديث، فلا يصير بينه وبين ما قبله ارتباط، ولهذا فإن الصحيح أن «فإنه يراك» هو جواب «فإن لم تكن تراه». وفي الرواية الأخرى وهي قوله ﷺ «فإن كنت لا تراه فإنه يراك» فصل الصوفية بين النفي والمنفي: وجعلوا «لا» خبراً لكان، والمعنى: فإن كنت لا تحققت لك رؤيته، أي تراه، وهذا المعنى مردود لأنه لو كانت لا خبراً لكان وجب كون تراه مجزوماً، لأنه جواب الشرط كما يريدون، لأن جواب «إن» مجزوم، كما أنه مردود أيضاً لأن حديث «فإن لم تكن» معارض بحديث «فإن كنت لا» «لأن المعلق عليه ثم عدم كونه، وهنا كون عدمه، وفرق هائل بين عدم الكون وكون العدم.

ينظر: السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ـ طبقات الشافعية، ج 1، ط 1، ص 114 ـ 115، ومذاهب التفسير الإسلامي، جولدتسيهر، ص 285.

وأكد عليه كما نصت عليه السنة النبوية الشريفة أيضاً.

من ذلك أنهم قدروا حالاً محذوفة يتعلق بها فاعل الفعل يعتصم في قوله تعالى: ﴿**ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى طريق مستقيم**﴾[1] والمعنى: ومن يعتصم بالله بالانقطاع عما سواه والتمسك بالتوحيد الحقيقي، أي، ومن يعتصم الله منقطعاً عما سواه ومتمسكاً بالتوحيد الحقيقي[2]، أي متمسكاً بالفناء فيه، وذلك لأنهم يوكدون على أن الوصول إلى الفناء في الله لا يكون إلاّ بعد أن يبعد السالك فكره وقلبه عما سوى الله تعالى. وكذا فسروا الموت في قوله تعالى: ﴿**ولا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون**﴾[3] بالفناء، وعليه فإن المعنى: ولا تموتن إلاّ على حال إسلام الوجوه له، أي ليكن موتكم هو الفناء في التوحيد[4]، لأنهم يعدون الموت الحقيقي هو الفناء.

واستغلّ الصوفية قراءة قوله تعالى: ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾[5] برفع «**كل**» حيث رأوا ضرورة الوقف على قوله «**شيء**» والاستئناف بقوله «**خلقناه**» والمعنى: إنّا كل شيء، أي نحن كل شيء، ونحن خلقنا كل شيء بقدر، إثباتاً لأن الصوفية الفانين في الله، المتحدين معه، هم كل شيء، لأن الله تعالى عين الأشياء جميعاً[6].

وقد رأى جولد تسيهر أن قراءة الرفع في «**كل**» هي قراءة صنعها الصوفية لتكون سنداً لهم في رأيهم في الاتحاد والفناء في الله تعالى[7]، ولكن ذلك ليس صحيحاً، لأن هذه القراءة هي قراءة أبي السمال وقوم من أهل السنة، ولذا لا

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 101.
(2) تفسير القرآن الكريم، محي الدين بن عربي، 1/205.
(3) سورة آل عمران، الآية: 102.
(4) تفسير القرآن الكريم، 1/205.
(5) سورة القمر، الآية: 49.
(6) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 283.
(7) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 282.

ينسب إلى الصوفية إلاّ تفسيرهم لها بهذا الشكل حتى تخدم المعنى الذي يريدون إثباته.

في حين نجد المخالفين لهم يفسرون المعنى ذاهبين إلى أن: كل مبتدأ وخبره خلقناه، وبقـدر متعلق بخلقناه، والمعنى: كل شيء مخلوق بقدر، وهذا هو المعنى نفسه الذي تؤدي إليه القراءة المتواترة بنصب «**كل**»، ومنع أهـل السنة أن يكون قوله «**خلقناه**» صفة لشيء وأن يكون الخبر «بقدر»، وإن هذا المعنى لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي تؤدي إليه القراءة المتواترة. لأن ذلك يوافـق المعنى الذي يريده المعتزلة وهو: أمرنا أو شأننا كل شيء خلقناه فهو بقدر أو بمقدار على حد ما في هيأته وزمنه، لأنهم يريدون أن يثبتوا أن هناك أشياء غير مخلوقة لله تعالى كالأفعال مثلاً، ذاهبين إلى أن «**كل شيء**» نكرة فلا يصلح أن يكون مبتدأ، ولهذا قدروا «**أمرنا أو شأننا**» ليكون مبتدأ و «**كل شيء**» هي الخبر، وضعف هذا بحجة أن قوله «**كل شيء**» عمّ الأشياء كلها بأسرها، فليس فيه المحذور الذي في قولنا «**رجل قائم**» لأنه لا يفيد فائدة ظاهرة، وقوله «**كل شيء**» يفيد ما يفيده زيد خلقناه وعمرو خلقناه مع زيادة فائدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، منعوا هذا المعنى وإن كان لا يختلف كثيراً عن المعنى في القراءة المتواترة لأن الأصل توافق القراءات معنى[1].

وعليه فإن المعنى الذي ذكره الصوفية لهذه القراءة مرفوض تماماً لأنه يختلف كثيراً عن المعنى الذي تؤدي إليه القراءة المتواترة، ولأنه جيء به لخدمة غرض عقائدي بعيد عن جوهر الدين الإسلامي، مما يجعل القائلين به معدودين في زمرة المفسرين بالرأي غير المحمود بإجماع.

كما استعان ابن العربي بجعل الفعل «**يعظم**» عاملاً في الظرف عند في قوله

---

(1) البحر المحيط، 8/183 وروح المعاني، الألوسي، 27/94، ومذاهب التفسير الإسلامي، هامش ص 282، والتفسير الكبير، الفخر الرازي، 29/72 ـ 73.

تعالى: ﴿ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه﴾(1) لإثبات الفناء والوحدة مع الله تعالى، وبهذا تكون الآية دليلاً على أن هناك مواطن يكون فيها المؤمن عند ربه، ولهذا يجب عليه تعظيم حرماته وهو عنده، فإذا كان المصلى أو النائم على طهارة كائناً عند ربه متحداً به فانياً فيه، وإذا كانت الطريق الصوفية مليئة بمواطن يكون فيها الصوفي عند ربه فانياً فيه فإن الصوفي في حالة فناء دائم مع الله تعالى. يقول ابن العربي: وقوله «عند ربه» العامل في هذا الظرف في طريقنا قوله: «من يعظم» أي من يعظمها عند ربه، أي في ذلك الموطن. فلتبحث في المواطن التي تكون فيها عند ربك ما هي؟... كالصلاة مثلاً، فإن المصلي يناجي ربه، فهو عند ربه. فإذا عظم حرمة الله في هذا الموطن كان خيراً له. والمؤمن إذا نام على طهارة فروحه عند ربه، فيعظم هناك حرمة الله، فيكون الخير الذي له في مثل هذا الموطن المبشرة التي تحصل له في نومه أو يراها له غيره. والمواطن التي يكون العبد فيها عند ربه كثيرة، فيعظم فيها حرمات الله على الشهود»(2).

وكذلك قدروا مضافاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿من شر ما خلق، ومن شر غاسق إذا وقب﴾(3) إثباتاً لأنه على السالك أن لا يشغل نفسه بشيء ولا يركز اهتمامه إلاّ على هدفه من السلوك في الطريق الصوفي، وهو الفناء في الله تعالى. وذلك على اعتبار أن «ما» في الآية مصدرية، والمعنى: «من شر الاحتجاب بالخلق وتأثيرهم فيه. فإن من اتصل بعالم القدس في حضرة الأسماء، واتصف بصفاته تعالى، أثر في كل مخلوق، ولم يتأثر من أحد، لأنهم في عالم الآثار ومقام الأفعال، وقد ارتقى هو عن مقام الأفعال إلى مباديها من الصفات، ﴿ومن شر غاسق إذا وقب﴾ أي من شر الاحتجاب بالبدن المظلم، إذا

(1) سورة الحج، الآية: 30.
(2) التفسير والمفسرون، 3/11.
(3) سورة الفلق، الآيتان 2 ـ 3.

دخل ظلامه كل شيء، واستولى وأثر بتغيرات أحواله. . .»[1].

وذهبوا إلى أن قوله: ﴿**ملك الناس**﴾ عطف بيان على ربّ الناس في قوله تعالى: ﴿**قل أعوذ بربّ الناس، ملك الناس**﴾[2]، إثباتاً لمقام الفناء لأن «الملك هو الذي يملك رقابهم وأمورهم باعتبار حال فنائهم فيه في قوله «لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار»[3]. فالملك بالحقيقة هو الواحد القهار، الذي قهر كل شيء بوجوده، ثم عطف عليه. . .»[4].

وكذلك قدروا خبراً للكن وكان، يؤكدان على الفناء في الله تعالى في قوله تعالى: ﴿**وما كنت بجانب الطور إذ نادينا، ولكن رحمة من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون**﴾[5] والمعنى: «وما كنت بجانب الطور «مقام السر واقفاً ولكن رحمة تامة واسعة شاملة» من ربك «تداركتك ورقتك إلى مقام الفناء في الوحدة، الذي تتدرج فيه مقامات جميع الأنبياء. . .»[6].

وعندما يصل الصوفي إلى نهاية الطريق، إلى الغاية التي ينشدها وهي الفناء في الله تعالى يكون جديراً بكل آيات المدح والثناء، ولا شك أن إثبات ذلك بالقرآن خير دليل على صدقهم، ولهذا أوّلوا قوله تعالى: ﴿**وإن الله لمع المحسنين**﴾[7]. ذاهبين إلى أن «لمع» فعل ماض بمعنى أضاء، وفاعله مستتر يعود على لفظ الجلالة، والمحسنين مفعوله[8]. خلافاً لما ذهب إليه المفسرون من أن لمع تتكون من اللام ومع، وهي حرف جر، والمحسنين اسم مجرور

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ابن العربي، 2/871 ـ 872.
(2) سورة الناس، الآيتان: 1 ـ 2.
(3) سورة غافر، الآية: 16.
(4) تفسير القرآن الكريم، 2/873 ـ 874.
(5) سورة القصص، الآية: 46.
(6) تفسير القرآن الكريم، 2/232.
(7) سورة العنكبوت، الآية: 69.
(8) مبادىء التفسير للخضري نقلاً عن التفسير والمفسرون للذهبي، 3/43.

بها، والجار والمجرور خبر إن، والمعنى: إن الله مع المحسنين، أي ناصر لهم وعون.

إن للتفسير الإشاري أثراً واضحاً في التفسير الصوفي، الأمر الذي لا يمكن تجاهله. حيث نجد إشاراتهم غالبة على تقديراتهم للمحذوفات، مما جعل من الصعب عليّ فهم تفسيرهم للآيات، وبالتالي الاستشهاد بها على الأصول والمعاني التي أريد إثبات أنهم استعانوا المعنى النحوي للتدليل عليها وإثباتها. ومن جهة أخرى لا أستطيع أن أدلل على ذلك بدون التعريج على التفسير الإشاري لأنه الغالب على التفسير الصوفي. ذلك لأن الصوفية قوم يحلقون في سماء الروحانيات، ويعدون التفسير الظاهر للآيات أمراً غير مراد لله تعالى، وعليه فإن الإشارة والتفسير الباطني هما السبيل الأمثل للوصول إلى مراد الله تعالى من آياته. وقد سلكوا هذا السبيل محملين الآيات ما لا تحتمل من المعاني، ومقدرين للأفعال متعلقات كثيرة ليس من السهل تجاهلها، لأنها تعبير واضح عن مسعاهم التفسيري لكتاب الله تعالى، ودليل على استغلال المعنى النحوي لإثبات أصولهم الصوفية.

المعرفة الصوفية:

لقد أجمع الصوفية تقريباً على أن السبيل الوحيد لمعرفة الله تعالى ولاكتساب العلوم الشرعية وغيرها هو سبيل الإيمان والتقوى. وأن من اتقى الله تعالى ألقى في نفسه جميع العلوم الشرعية ومجاميع المعرفة الفقهية من قرآن وحديث وغير ذلك. ولا يتم ذلك إلاّ باتباع: «تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل به بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سرّ الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرّة بلطف الرحمة

وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية. . .»[1]. وقد رفضوا أن تكون الحواس والعقل مصدرين للعلوم. كما رفضوا الاستعانة بالكتابة والقراءة على تحصيل العلوم، ذاهبين إلى أن «الأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له. . .»[2].

وقد عوّلوا على أنه بإمكان الإنسان أن يدرك ببصيرته ما يعجز العقل وجميع الحواس عن إدراكه، وسبيل ذلك «بانقطاع علائق الدنيا بالكلية، وتفريغ القلب منها، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه. . .»[3].

وبناء على هذا أوّل المتصوفة قوله تعالى: **﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾**[4]، حيث ذهبوا إلى أن تقوى الله هي سبب العلم، فقال ابن العربي: «إن أكثر الناس يتخيلون أن العلوم الحاصلة عن التقوى هي علوم وهب، وليس كذلك، وإنما هي علوم مكتسبة بالتقوى، فإن التقوى جعله الله طريقاً إلى حصول هذا العلم. فقال: **﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾**[5] وقال: **﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾** كما جعل تعالى الفكر الصحيح سبباً لحصول العلم، لكن بترتيب المقدمات. كما جعل البصر سبباً لحصول العلم بالمبصرات، والعلم الوهبي لا يحصل عن سبب، بل هو من لدنه سبحانه. . .»[6].

---

(1) إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ج 3، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1358 هـ ـ 1939 م، ص 18.

(2) المرجع السابق، ص 18.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 18.

(4) سورة البقرة، الآية: 282.

(5) سورة الأنفال، الآية: 29.

(6) الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: عثمان يحيى، ج 4، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1395 هـ ـ 1975 م، ص 120.

وقد استعان السهروردي بهذه الآية ليؤكد أن علوم الصوفية «لا تحصل مع محبة الدنيا، ولا تنكشف إلا بمجانبة الهوى، ولا تدرس إلاّ في مدارس التقوى»[1]. مؤكداً على أن الآية دليل على أن التقوى سبب العلم، قائلاً: «جعل العلم ميراث التقوى، وغير علوم هؤلاء القوم متيسر من غير ذلك بلا شك»[2].

وهذا التفسير للآية على هذا الوجه يقتضي أن تكون الواو حالية، وجملة يعلمكم حال من الضمير في اتقوا، والمعنى: اتقوا الله مضموناً لكم التعليم. وقد ردّ هذا المعنى المنبثق عن هذا الوجه بحجة أن المضارع الواقع حالاً لا يدخل عليه واو الحال إلاّ شذوذاً، نحو: قمت وأصك عينه، ولا ينبغي أن يحمل المعنى في القرآن على الشذوذ. كما أن حالية الفعل المضارع تحتاج إلى تأويل تقدير مبتدأ بعد الواو، ويكون المضارع خبراً عنه، والمعنى: وأنا أصك عينه. وعليه فإن الصحيح جعل الواو في الآية على للاستئناف، والجملة لا محل لها من الإعراب، والمعنى في الآية: ﴿**اتقوا الله ويعلمكم الله**﴾ حث على التقوى، وتذكير بنعمه التي منها التعليم[3].

كما ذهب الصوفية أيضاً إلى أن جملة «**ويعلمكم الله**» جواب للفعل: اتقوا، وعليه يكون المعنى: اتقوه يعلمكم، ورُد هذا المعنى المنبثق عن هذا الوجه «لأنه لو كان كما قالوا لجزم يعلمكم جواباً لاتقوا، ولاقترن الجواب بالفاء، لا بالواو. . .»[4] لأن الواو لا تأتي بمعنى المجازاة، كما أن جواب

---

(1) السهروردي ـ عوارف المعارف ـ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالي، ج 1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1358 هـ ـ 1939 م، ص 280.

(2) عوارف المعارف، 1/280.

(3) البحر المحيط، 2/354 وحاشية الجمل على الجلالين، 1/234 ـ 235، وروح المعاني، الألوسي، 3/54.

(4) محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت 1968 م، ص 450.

الأمر مجزوم. وبهذا يبطل قول الصوفية واستدلالهم بهذه الآية تقوية لهذا الأصل لأنه «أشبه بهذيان المحموم الذي يلغو، ويقول: «إن البيت لا يتم بناؤه إلاّ بعد السكن فيه، وأن الثوب لا يتم نسيجه إلاّ بعد لبسه، ولا أدري كيف يدعي الصوفية العلم بالحديث، وقد تواتر عن الرسول ﷺ: «اطلبوا العلم ولو بالصين. . العلم بالتعلم». ونحن لا نشك أبداً في أن النظريات تتبلور بالتطبيق والعمل، وأن العالم العامل تتفتح له أبواب بمعلومات جديدة، ولكن هذا شيء، وكون التقوى وسيلة إلى المعرفة شيء آخر»[1].

أفعال العباد والإرادة الإلهية عند المتصوفة غير القائلين بوحدة الوجود:

لقد عرفنا أن المعتزلة يرون أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأن الله تعالى لم يخلقها، وأنه لم يرد الشر لعباده أبداً لأنه لا يفعل القبيح أبداً. وقد أولوا آيات كثيرة إثباتاً لذلك، وخلافاً لهم نجد الصوفية يرون أن أفعال العباد من عند الله تعالى، وأن الله هو الذي أوجدها وإن نسبت إليهم، وأن كل ما يحصل لإنسان، خيراً أو شراً، من الله تعالى. ولهذا أولوا قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾[2] إثباتاً لذلك ذاهبين إلى أن «ما» في قوله تعالى: ﴿**ما تعملون**﴾ اسم موصول بمعنى الذي في محل نصب مفعول به، وأن الفعل خلق مُضمَّن معنى الإيجاد، والمعنى: والله خلقكم وخلق ما تعملون، أي أوجده. وبذلك أثبتوا أن الفعل، وإن كان منسوباً إلى الناس بقوله تعالى «**تعملون**» فإن الله هو الذي أوجده على هذا التأويل[3].

وقد رأينا أن المعتزلة قدروا جاراً ومجروراً محذوفين متعلقين بالفعل «**تعملون**»، والمعنى عندهم: «والله خلقكم وما تعملون فيه، أي خلقكم وخلق المواد التي تعملون فيها النحت كالخشب والحجارة».

---

(1) التفسير الكاشف، مرجع سابق، ص 450.
(2) سورة الصافات، الآية: 96.
(3) الفتوحات المكية، 3/106 ـ 107.

وإثباتاً لأن الخير والشر من الله تعالى أوّل الغزالي قوله تعالى: ﴿**فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً، ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك**﴾[1] جاعلاً قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك» مقول قول للفعل «يقولون» محذوفاً، والمعنى: هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً، في حال كونهم يقولون ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك. أو يكون الفعل المقدر في محل نصب مفعول لأجله، والمعنى: لا يكادون يفقهون حديثاً لأنهم يقولون، أو لقولهم كذا وكذا، وذلك حتى لا يكون قوله تعالى: ﴿**ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك**﴾ خبراً مثبتاً من الله تعالى. وبذاك تكون الآية غير مناقضة لقوله تعالى: ﴿**قل كل من عند الله**﴾[2]. وبهذا التأويل يردّ الغزالي على القدرية أو المعتزلة الذين يرون أن الحسنة من الله والسيئة من الإنسان[3]. والذين لا بد أنهم لا يقدرون فعلاً محذوفاً، ويرون أن المعنى في الآية مبني على التقرير من الله تعالى بذلك.

وفي إطار «**كل من عند الله**» يؤول ابن العربي قوله تعالى، حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿**الذي خلقني فهو يهديني والذي يطعمني ويسقيني، وإذا مرضت فهو يشفيني**﴾[4] مناقشاً نسبة الأفعال إلى الله وإلى إبراهيم عليه السلام، مصراً على أنه يجب ألاّ يضاف إلى الله إلاّ ما أضافه لنفسه، وأن إبراهيم في نسبته بعض الأفعال إلى نفسه وبعضها إلى الله تعالى يعرف أن كل شيء من عند الله، إلاّ أن أدبه مع الله تعالى جعله يفعل ذلك، فقد قال: «**مرضت**» ولم يقل أمرضني، وقال «**يشفيني**» بنسبة المرض لنفسه، والشفاء لله تعالى، وإن كان الكل من عند الله تعالى تأدباً مع الله تعالى. إذ أن المرض لا تقبله النفوس،

---

(1) سورة النساء، الآيتان: 78 ـ79.

(2) سورة النساء، الآية: 78.

(3) إحياء علوم الدين، 1/ .

(4) سورة الشعراء، الآيات: 78 ـ 80.

بخلاف الموت الذي يطلبه العقلاء العارفون للتخلص من حبس الحياة، أما المرض فيشغل عن أداء ما أوجب الله على العبد أداءه من حقوق لإحساسه بالألم، وهو في محل التكليف، وما يحس بالألم إلاّ الروح الحيواني، فيشغل الروح المدبر لجسده عما دعي إليه في هذه الدنيا، ومن هنا أضاف إبراهيم عليه السلام المرض إليه، والشفاء والموت لله تعالى[1].

لقد أصرّ الصوفية على أن الخير والشرّ من الله تعالى، وإن نسب أي منهما إلى الإنسان. ولهذا أوّل ابن العربي المعاني النحوية الواردة في كلام إبراهيم عليه السلام، لأنها توحي بغير ذلك، إذ نسب إبراهيم المرض لنفسه، والموت والشفاء لله تعالى، عليه فالكلام بالتركيب الذي ورد عن إبراهيم عليه السلام لا بد أن ينظر إليه في نظر ابن العربي، مع تصور المعنى الذي ورد عنه وتخيل حال أدب الرسل مع الله تعالى.

كما ذهب ابن العربي أيضاً إثباتاً لقوله تعالى: **﴿كل من عند الله﴾** إلى تأويل كلام الخضر مع موسى عليه السلام، شارحاً نسبة بعض الأفعال إلى الله تعالى، وبعضها الآخر إلى الخضر صاحب موسى عليه السلام، مصراً على أن الذي جعل الخضر يفعل ذلك هو أدبه مع الله تعالى لأنه يعرف أن كل شيء منه تعالى، خيراً كان أو شراً. فقد أضاف الخضر خرق السفينة إلى نفسه لأنه رأى أن خرقها عيب، فقال **﴿فأردت أن أعيبها﴾**[2]. أما إقامة الجدار فقد أضافه إلى ربه لما فيه من الصلاح والخير. لأن الخضر أراد أن ينزّه الله تعالى عما ظاهره ذمّ في العرف والعادة. وأن يضيف إليه العمل الذي ينبىء عن الخير والصلاح، فقال: **﴿فأراد ربك﴾**[3]. أما قتل الغلام فقد أضافه إلى الله وإلى نفسه، فقال: **﴿فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة﴾**[4]، معبراً بنون الجمع التي يرى ابن

---

(1) الفتوحات المكية، 3/271 ـ 272.
(2) سورة الكهف، الآية: 79.
(3) سورة الكهف، الآية: 82.
(4) سورة الكهف، الآية: 81.

العربي أن لها وجهين من حيث إن في قتل الغلامين أمرين، **أحدهما**: يؤدي إلى الخير في نظر موسى وفي مستقرّ العادة، وهذا الخير منسوب إلى الله تعالى، وهذا مفهوم من نون الجمع، **والثاني**: يؤدي إلى الشر في ظاهر الأمر، وهذا الفعل منسوب إلى الخضر وهو مفهوم من نون الجمع أيضاً. وجاز للخضر في نظر ابن العربي أن يجمع نفسه مع الله تعالى في نون واحدة لأنه يمتلك العلم اللدني، وهو العلم المنبثق عن تقوى الله تعالى والمسبب عنها[1].

لا يريد ابن العربي أن يتصور المعنى المنبثق عن المعنى النحوي في نسبة الأفعال إلى الله وإلى غيره بدون تصوّر معنى الخير في نسبة الفعل إلى الله تعالى، والشرّ في نسبة الفعل إلى غيره. ولكن تصوّر الأمرين معاً من نون الجمع أمر غير معهود، لأن إضافة الفعل إلى نون الجمع لا يفهم منه إلاّ أنها في محل رفع فاعل من غير أن توحي تصور جانبين في الفعل: جانب خير وجانب شرّ.

والذي دعا ابن العربي إلى ذلك التصوّر هو إصراره على أن الخير والشرّ من الله تعالى، وعلى أن المعنى الظاهر من الآيات القرآنية ليس مراداً لله تعالى وإنما المراد هو المعنى الباطني.

ويتصل بمبحث خلق الأفعال أنّا وجدنا المتصوفة ينكرون أن يكون للبشر اختيار مع الله تعالى، إذ يرون أن الله تعالى هو الذي يختار للعبد، ولا ينبغي للعبد أن يكون له اختيار مع سيده. وعلى هذا فسروا المعنى في قوله تعالى: **﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة﴾**[2]، حيث وقفوا على الفعل «**يختار**»، وفصلوا بينه وبين «**ما كان لهم الخيرة**»، وعدوا «**ما**» في الآية نافية، وقدروا محذوفاً يتعلق به لفظ الخيرة، والمعنى: ما كان لهم الخيرة فيما لم يختره لهم، لأن العبد ليس له اختيار، بل يجب عليه أن يقف عندما اختاره

(1) الفتوحات المكية، 3/272 ـ 274.
(2) سورة القصص، الآية: 68.

الله له[1]. خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الله تعالى لا يتدخل في اختيار أعمال العباد، ولهذا يصح الثواب والعقاب، لأنه لو لم يكن الأمر كذلك، أي: لو كان الله هو الذي يختار للعباد ما يختارونه، لما جاز أن يعاقبهم أو يثيبهم على أعمال هو الذي اختارها لهم.

التوكيد بالمصدر يثبت كلام الله تعالى عند الصوفية:

لقد ذهب الصوفية ـ كما ذهب أهل السنة ـ إلى أن الله تعالى قد كلّم موسى حقيقة، بدون واسطة، في قوله: ﴿**وكلم الله موسى تكليماً**﴾[2]. مستعينين بتوكيد الكلام بالمصدر «**تكليماً**» إذ كل فعل أكد بالمصدر فهو على الحقيقة وليس مجازاً. ولهذا فإنهم يرون أن الآية على ظاهرها، والفاعل لفظ الجلالة، وموسى هو المكلَّم[3]. خلافاً للمعتزلة الذين يرون تنزيه الله عن صفات البشر، والكلام من أخصّ صفاتهم، ولهذا فإنه لا يمكن أن يكون في الآية على الحقيقة. ولهذا رفض بعضهم هذه القراءة ـ كما أشرنا ـ ذاهبين إلى أن لفظ الجلالة ليس فاعلاً، وبالتالي فهو منصوب على أنه المكلَّم من قبل موسى الذي اختاروا أن يكون فاعلاً لفعل الكلام.

وحـــدة الـوجـــود:

يُعد ابن العربي المؤسس الأول لمذهب وحدة الوجود، إذ ليس لهذا المذهب وجود في الإسلام بهذه الصورة المتكاملة قبله، حيث وضع دعائمه وشرح معانيه ووضع مصطلحاته، ووضعه في صورته النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده[4].

---

(1) الفتوحات المكية، ابن العربي، 6/504.

(2) سورة النساء، الآية: 164.

(3) الفتوحات المكية، 3/212.

(4) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، عرفان عبد الحميد فتاح، سبق ذكره، ص 235، ومقدمة محقق كتاب «فصوص الحكم»، محي الدين ابن العربي، ت: أبو العلا عفيفي، =

يرتكز هذا المذهب على أن الله تعالى هو الوجود الحقيقي، وأن الخلق أو المخلوقات جميعاً ظل لهذا الوجود الحقيقي، ولا وجود لها في ذاتها. أي أن «الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، متكثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هي الخلق. فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات، ولكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات، لا في الحقيقة...»[1].

وقد استبد هذا المذهب بابن العربي، وملك عليه زمام عقله وفكره، فقام غير معول على شيء إلاّ على إثباته ودعمه بكل ما لديه من قوة الحجة والبرهان، وأول وأهم ما ركّز عليه القرآن الكريم، حيث وجدناه يؤول المعنى في الآيات القرآنية بشكل يضمن معه دعم وتأييده هذا المذهب. والذي يهمنا في هذا المبحث الآيات القرآنية التي أوّلها مستغلاً المعنى النحوي لإثبات رأيه وتدعيم فكرته.

فقد استغلّ ابن العربي التعبير بضمير الغائب «هو» في قوله تعالى: ﴿**كل يوم هو في شأن**﴾[2] ليدلل على أن هوية الله تعالى كل يوم في شأن من شؤون خلقه ظاهرة فيه بمظهر خاص من مظاهر الأسماء والصفات[3]. لأن الحق تعالى صورة لكل شؤون خلقه.

= ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1400 هـ ـ 1980 م، ص 25.

(1) «ابن العربي في دراساتي، أبو العلاء عفيفي»، ضمن الكتاب التذكاري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1389 هـ ـ 1969 م، ص 15، ومقدمة فصوص الحكم، ص 24 ـ 25.

(2) سورة الرحمٰن، الآية: 29.

(3) فصوص الحكم، 1/194 و 2/287.

كما أوّل قوله تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ آلهه هواه وأضله الله على علم﴾[1] ذاهباً إلى أن الهوى في الآية اسم من أسماء الله تعالى وهو أعظم أسمائه، والمعنى: «أفرأيت من اتخذ إلهه إلهه، وضمّن أضل معنى حيّر، والمعنى: أن الله حير العابد لهواه، أي العابد له، بظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه في حال كون الله تعالى عالماً بأسرار تجلياته في تلك الصور[2]. إثباتاً لأن الله تعالى يتجلى في كل صور المعبودات وهو عالم بتجليه فيها. ومن هنا يُحوِّل ابن العربي المعنى في هذه الآية من الذم إلى المدح، مخالفاً بذلك جمهور المفسرين الذين ذهبوا إلى أن الهوى هو عبادة الإنسان ما يهواه أو يستحسنه دون الإله الحق، وهو مرفوض مخالف للدين الإسلامي الحنيف، الذي أمر بعبادة الله وحده. أما الفعل أضله فهو على ظاهره. والمعنى عندهم: أن الله تعالى أضله عالماً بأنه لا يهتدي. مع تجويزهم أن يكون «على علم» حالاً من المفعول به، والمعنى: أن الله تعالى أضله في حال كون المعاند أو الكافر عالماً بأنه ضال[3].

وإثباتاً لوحدة الوجود يفسر ابن العربي قوله تعالى: ﴿وأنتم الأعلون والله معكم﴾[4] ذاهباً إلى أن المعية في الآية لا تعني أن الله ناصركم أو معينكم بل تعني المشاركة، والمعنى: أنتم الأعلون والله معكم في هذا الوصف أو في هذا العلو[5]. فهو يرى أن علو المكانة لله للمحمديين، والله الذي هو عين الموجودات جميعاً. بناء على نظرية وحدة الوجود لا يمكن أن يكون في مكانة أقلّ من مكانة المحمديين الذين يعبدون الله في مكانتهم العالية تلك، فلا يمكن

(1) سورة الجاثية، الآية: 23.
(2) فصوص الحكم، 1/195 ـ و 2/288.
(3) القرطبي، 16/166 ـ 169، والطبري، المجلد 11 ج 25، ص 91 والنيسابوري بهامش الطبري، المجلد 11، ج 25، ص 95، وابن كثير، 6/268.
(4) سورة محمد، الآية: 35.
(5) فصوص الحكم، 1/75 و 2/49.

أن يتصور أن يكونوا في مكانة عالية، ولا يتصور كون الله معبودهم معهم، مع الوضع في الاعتبار أنه يتعالى عن المكان ولا يتعالى عن المكانة. وبهذا تكون الواو في قوله: ﴿**والله معكم**﴾ حالية، والمعنى: وأنتم الأعلون في حال كون الله معكم أي مشاركاً لكم في هذا العلو لأنه عين الموجودات جميعاً.

وإثباتاً لمذهبه أيضاً رأى أن الفعل تتقوا في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً**﴾[1] مشتق من الوقاية لا من التقوى. وعليه فإن المتقي ليس معناه من يخاف الله، بل معناه: من يتخذ الله وقاية له. فالمعنى في الآية على ذلك: إن تعتبروا الذات الإلهية وقاية لصوركم الإنسانية يجعل لك فرقاناً، أي تفريقاً بين ناحيتين موجودتين فيكم: وهما ناحية اللاهوت وناحية الناسوت[2]. وهنا نجده يستعين هذا الاشتقاق للفعل اتقوا من الوقاية حتى يبرهن على أن الإنسان، وإن دخل في حالة الفناء الذاتي مع الحق الذي هو الله تعالى، الذي يعد صورة لكل شيء، وجعل الله وقاية له وحماية لصورته، فإنه يفرق بين لاهوته وناسوته، لأن الخلق يتميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذي هي صورة له. وبهذا نرى أن لفظ الجلالة «الله» منصوب على نزع الخافض، وليس على المفعولية، على أساس أن الفعل «تتوقوا» يتعدى بالحرف لا بنفسه، والمعنى: إن تتوقوا بالله يجعل لكم تفريقاً بين لاهوتكم وناسوتكم.

وبناء على نظرية وحدة الوجود يشرح ابن العربي نظريته الأخلاقية المنبثقة عن نظرية وحدة الوجود فيرى أن الوجود في الحقيقة واحد، وكل ما يظهر فيه من خير وشر ومعصية وطاعة مقدر بمقتضى طبيعة الوجود. ولهذا لزم أن يكون في العالم مهتدون وغير مهتدين، وأن يكون فيه خير وشر وطاعة ومعصية، وغير ذلك من المتناقضات التي تقتضيها طبيعة الوجود. ولهذا استعان أداة الشرط

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 27.

(2) فصوص الحكم، 1/90 و 2/82 ـ 83.

«لو» في قوله تعالى: ﴿**لو شاء لهداكم أجمعين**﴾[1] لدلالتها على الامتناع للامتناع، أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، فقد شاء الله، ومشيئته هي قانون الوجود العام، أن يكون في الخلق مهتدون وغير مهتدين، ومشيئته أمر محتم القضاء لا مرد له. ولهذا فإن «لو» عبرت عن هذا المعنى، فدلت على امتناع هداية الناس جميعاً لامتناع مشيئة الله ذلك، حيث إنه يعلم الأشياء على ما هي عليه ويريدها كما يعلمها، فلا مرد لإرادته ومشيئته، وتوكيداً لذلك فإن المعنى: فما شاء، فما هداكم أجمعين ولا يشاء[2].

إذن المعول عليه في إثبات هذا المعنى الذي يخدم نظريته الأخلاقية في هذه الآية هو الأداة «لو» التي تفيد الامتناع للامتناع، فابن العربي الذي يسبر أغوار الألفاظ والجمل، لا يريد أن يترك هذا المعنى بدون أن يستغله في إثبات رأيه في وحدة الوجود.

وحـــدة الأديــــان:

انبثق عن نظرية وحدة الوجود عند ابن العربي نظرية وحدة الأديان التي فحواها أن ابن العربي والقائلين بوحدة الوجود يعتقدون أن المعبود لا تحصره صورة، فهو متجل في صور الموجودات كلها. ولهذا فإن كل المعبودات، سواء كانت حجراً أم وثناً أم غير ذلك، إنما تعني أن عابدها يعبد الله لأنه ما عبدها إلاّ لأنه اعتقد أن الله يتجلّى فيها.

ذلك لأنه يرى «أن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس، يرون الشمس، والذين يعبدونه في الأحياء، يرون الأحياء، والذين يعبدونه في الجماد يرون جماداً، والذين يعبدونه وجوداً صمدانياً ليس كمثله شيء، يرون ما لا مثيل له، فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل، فتكفر في البقية. فإن وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً، لا، بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر. والله،

---

(1) سورة النحل، الآية: 9.

(2) فصوص الحكم، 82/1 و 62/2 ـ 63.

وهو موجود في كل زمان ومكان، قادر على كل شيء، لا تحده عقيدة واحدة، وهو يقول: ﴿**أينما تولوا فثم وجه الله**﴾[1]. وكل إنسان يمجد ما يعتقد. فإلهه مخلوقه، وفي تمجيده تمجيد لنفسه. وهو لذلك يعيب عقائد غيره التي لو أنصف ما عابها، فإن عيبه لها قائم على جهل. ولو أدرك قول الجنيد: «**لون الماء لون إنائه**» لم يدخل نفسه في عقائد الناس. ولأدرك الله في كل معتقد...»[2]. ويؤكد ذلك أيضاً عندما يقول: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير. بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها. فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد. فإنه يقول ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾ وما ذكر أينا من أين. وذكر أن ثم وجه الله. ووجه الشيء حقيقته»[3].

وعلى ذلك أوّل ابن العربي قوله تعالى: ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم، إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حق رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم، وكثير منهم فاسقون**﴾[4]. بما يؤيد قوله في أن الأديان كلها متساوية، من حيث إنها أُريد بها جميعاً عبادة الله تعالى والانقياد له. فذهب إلى أن الرهبانية دين وضعه الخلق كطريقة التصوّف عند المسلمين، وطريقة الرهبنة عند المسيحيين، وقد أقرّ الله هذا الدين بناء على أن الطريقة الصوفية انقياد لله تعالى. ولهذا فهي دين كما أن الرهبنة المسيحية كذلك، وذلك خلافاً للمفسرين الذين ذهبوا إلى إنكار الرهبانية وعدوها بدعة منكرة.

ولهذا علّق ابن العربي الفعل **ابتدعوها** بجار ومجرور من جنس ما ذهب إليه. والمعنى: ابتدعوا الرهبانية بوضع طريقة خاصة معلومة في العرف كطريقة

---

(1) سورة البقرة، الآية: 115.

(2) نيكلسون: رينولد ألن، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، 1371 هـ ـ 1951، ص 86.

(3) فصوص الحكم، 1/113 وينظر، 1/194 ـ 195.

(4) سورة الحديد، الآية: 27.

التصوّف عند المسلمين، وطريقة الرهبنة عند المسيحيين. كما ذهب إلى أن المعنى في قوله: **﴿إلاّ ابتغاء رضوان الله، ما رعوها حق رعايتها﴾** على التقديم والتأخير. والمعنى: ما رعوها حق رعيتها إلا ابتغاء رضوان الله. وبذلك يكون قوله تعالى: **﴿ما كتبناها عليهم﴾** صفة ثانية للرهبانية، أي رهبانية ابتدعوها غير مكتوبة عليهم. وبذلك يتوصل إلى أن الرهبانية دين معترف به من حيث إن معتنقيه ما اعتنقوه إلاّ ابتغاء رضوان الله. بالإضافة إلى ذلك علّق الفعل «**آمنوا**» بجار ومجرور يعود على الرهبانية كما علق «**فاسقون**» بجار ومجرور يعبران عن المعنى الذي يريد البرهنة عليه، مستغلاً المعنى المعجمي للفسق، والمعنى في الآية يكون كالآتي: ورهبانية ابتدعوها بوضع طريقة خاصة معلومة في العرف، كطريقة التصوّف عند المسلمين، وطريقة الرهبنة عند المسيحيين، ما رعوها حق رعايتها، إلاّ ابتغاء رضوان الله، فآتينا الذين آمنوا بها، أي بالرهبانية، أجرهم، وكثير منهم فاسقون، أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها[1]. وبذلك توصل ابن العربي إلى التدليل على مساواة الأديان محملاً الآية ما لا تحتمل، مستغلاً المعنى النحوي الذي لولاه ما استطاع التوصل إلى هذا المعنى الذي رأيناه.

كما يذهب إلى تضمين «**قضى**» معنى «**حكم**»، أو «**قدر**» في قوله تعالى: **﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه﴾**[2]. والمعنى: قدر أزلاً أنكم لن تعبدوا إلاّ إيّاه، فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. وهذا المعنى مخالف لما فسر به المفسرون الآية بأنها تعني أن الله تعالى قد أمر بألاّ يُعبد سواه»[3].

وتأييداً لمذهب وحدة الأديان أوّل قوله تعالى: **﴿وإن من شيء إلاّ يسبّح**

(1) فصوص الحكم، 1/95 و 2/99 ـ 101.
(2) سورة الإسراء، الآية: 23.
(3) فصوص الحكم، 1/72 و 2/39 وينظر القرطبي 10/237.

بحمده﴾[1]. بناء على أن التسبيح هو تنزيه الحق عن صفات الخلق. ولما كان الحق المنزّه هو الحق المخلوق المعبود في الاعتقاد بالنظر إلى مضمون وحدة الأديان فإن الضمير في قوله تعالى: «**بحمده**» يعود على العبد المسبِّح. والمعنى: وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمد ذلك الشي، حيث إن كل فرد يسبِّح معبوده وينزّهه بحسب الصورة التي تجلّى له فيها في قلبه، وبحسب الصورة التي يعبده من خلالها. ولهذا فإن تسبيح العبد لربه تسبيح لنفسه[2] خلافاً للمفسرين الذين يرون أن الضمير في «**بحمده**» يعود على الله تعالى[3].

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 44.

(2) فصوص الحكم 1/226 و 2/345.

(3) القرطبي 10/266 ـ 268.

التنزيه والتشبيه من خلال وحدة الوجود

لقد نظر ابن العربي من خلال نظريته في وحدة الوجود إلى التنزيه والتشبيه نظرة تخالف ما ذهب إليه غيره، وخاصة المعتزلة، إذ يرى أن الله تعالى منزّه مشبه، وهو يطلق هاتين الكلمتين بمعنى الإطلاق والتقييد. فالتنزيه عنده: «. . . أنه إذا نظر إليه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف وكل حدّ وتقييد. وهو بهذا المعنى غني عن العالمين يحيط بكل شيء، ولا يحيط به شيء، ولا علم، سار في كل موجود غير متعين في موجود دون آخر، فلا يصدق عليه وصف إلاّ الإطلاق، وفي الإطلاق تنزيهه. . . »[1].

وهو عنده مشبّه: «إذا نظرنا إليه من حيث تعينات ذاته في صور الوجود، فهو يسمع ويبصر مثلاً، لا بمعنى أن سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم، بل بمعنى أنه متجل في صورة كل من يسمع وما يسمع، وكل من يبصر وما يبصر، أو أنه جوهر كل ما يسمع ويبصر. . . »[2].

فالله تعالى مشبّه ومنزّه عند ابن العربي على أساس أن الحقيقة وحدة وكثرة، ظاهرة وباطنة، وحق وخلق، وغير ذلك من المتناقضات التي تفرضها طبيعة المذهب عنده، واستشهد على ذلك بتفسير قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾[3]، على وجهين يثبت بكل واحد منهما حقيقة أن الله

---

(1) فصوص الحكم 2/32.

(2) فصوص الحكم 2/32.

(3) سورة الشورى، الآية: 11.

منّزه مشبّه، فذهب في **الوجه الأول**: إلى عد الكاف في قول «**كمثله**» زائدة، والمعنى: ليس مثله شيء. وبهذا يثبت التنزيه لله تعالى، وبقية الآية وهو قوله تعالى: ﴿**وهو السميع البصير**﴾ تشبيه لأنه وصف الله بأوصاف المحدثات التي تسمع وتبصر.

والوجه الآخر: أن تعد الكاف في قوله «**كمثله**» غير زائدة، والمعنى في الجزء الأول من الآية: ليس مثل مثله شيء، وهذا إثبات الشبيه، لأنه أثبت أن الله مثلاً، ونفى مثل المثل. وقوله: ﴿**وهو السميع البصير**﴾ تنزيه، والمعنى: أنه وحده الذي يسمع ويبصر في صور كل من يسمع ويبصر[1].

وإثباتاً لوحدة الوجود والتشبيه والتنزيه فسر ابن العربي قوله تعالى: ل ﴿**وإذا جاءتهم آية قالوا: لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته**﴾[2]، على وجهين يثبت عن طريق كل وجه منهما رأياً يهمه إثباته، فذهب في:

الوجه الأول: إلى ضرورة الوقف على «**أوتي**» وعد رسل الله مبتدأ خبره الله، وقوله أعلم خبر لمبتدأ محذوف يعود على الله تعالى، والمعنى: رسل الله الله، هو أعلم حيث يجعل رسالته. وبذلك يتوصل إلى تأييد وحدة الوجود على اعتبار أن رسل الله صور لله، وأن ذات الله متجلية في هذه الصورة. كما أن تفسير الآية على هذا الشكل إثبات للتشبيه بناء على وحدة الوجود. وقد ركب ابن العربي متن هذا التفسير إثباتاً لهذا المذهب الذي ملك عليه زمام تفكيره، وجعله يحمّل الآية هذا المعنى الذي لا يمكن قبوله بأي شكل من الأشكال. وقد وصفه أبو العلاء عفيفي بالبعد عن روح القرآن وذوق اللغة.

أما الوجه الثاني: الذي ذهب إليه فغير منكر في التفسير، وهو مبني على الوقف على لفظ الجلالة الأول، وكون رسل الله نائباً للفاعل للفعل «**أوتي**»،

---

(1) فصوص الحكم 36/2.

(2) سورة الأنعام، الآية: 124.

وعدّ لفظ الجلالة الثاني مبتدأ خبره أعلم حيث يجعل رسالته. والمعنى: وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي ما أُوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا المعنى المنبثق عن هذا المعنى النحوي غير مرفوض، وهو التفسير الظاهر الذي ارتضاه المفسرون، ولا أثر لمذهب الوحدة فيه. إلاّ أن ابن العربي يستدلّ به على تنزيه الله تعالى من حيث إنه يفرق بين الحق والخلق، أي بين الله ورسله، الأمر الذي انعدم في التفسير الأول الذي أثبت فيه أن رسل الله هم الله، ولا تفرقة بينهم وبينه، فكان دليلاً على التشبيه[1].

ومن خلال هذين المعنيين المبنثقين عن معنيين نحويين استخرجهما ابن العربي من الكلمات المكونة للآية استطاع أن يدلل على صحة مذهب وحدة الوجود في نظره، وعلى كون الله تعالى منزهاً مشبهاً؛ لأنه يعرف جيداً أن القرآن الكريم خير مؤيد للآراء، ناسياً أن القرآن الكريم كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنه لا يمكن أن يكون مؤيداً لهذه الخزعبلات التي ما نزل إلاّ محارباً لها ولأمثالها، وغاضّاً طرفه عن أن هذا الشطط في استخراج المعاني أمر لا يقبله العقل، ولا يمكن أن يكون دليلاً على صحة مذهب أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه كفر وإلحاد.

---

(1) فصوص الحكم 1/182 و 2/259.

خلق الأفعال ووحـدة الوجـود

لقد رأينا أن المتصوفة يرون أن الأفعال من خلق الله تعالى، وإن نسبت إلى العباد، ولكن المتصوفة القائلين بوحدة الوجود يخالفون في ذلك لأن طبيعة المذهب تفرض عليهم أن يقولوا: إن الأفعال من خلق الله المتجلي في صور عباده، فكل فعل صدر عن أي إنسان فهو من فعل الإله الذي يعد هذا الإنسان صورة له. وعلى ذلك فسر ابن العربي قوله تعالى: **﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني، فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾**[1] حيث يثير سؤالاً يتعلق بخلق الطير من الطين، هل هو من عمل عيسى بواسطة النفخ الذي أذن الله له به؟ أم أن خلقه بإذن الله، ولم يكن لعيسى فيه سوى النفخ؟.

ومن خلال هذه الآية يفسر ابن العربي خلق الأفعال من خلال نظرية وحدة الوجود، وذلك بناء على تعليق الجار والمجرور «بإذني» بـ «يكون» **أو** بـ «تنفخ»، حيث يرى أن الجار والمجرور «بإذني» متعلق بيكون، والمعنى: فتنفخ فيها فتكون بإذن الله طيراً. وعليه يكون الخالق للطير من الطين هو الله المتجلي في الصورة العيسوية، والذي صدر عنه كل ما صدر عن عيسى من الأعمال الخارقة للعادة، كإحيائه للموتى، وإبرائه للأكمة والأبرص، وغير ذلك من الأعمال التي صدرت عنه وعدّت من معجزاته عليه السلام وعليه فإن تعلّقه بقوله تعالى «تنفخ» لا يعبر عن هذا المعنى لأن المعنى على هذا التعليق يكون: فتنفخ فيه بإذن الله فيكون طيراً، وعليه فإن عيسى لم يكن سوى أداة في الخلق

(1) سورة المائدة، الآية: 110.

من حيث إنه سوّى الطين في صور كهيئة الطير ونفخ فيها، وأن الخالق في الحقيقة هو الله، وهذا المعنى موافق لما يراه الأشاعرة في خلق الأفعال، وهو مخالف لخلق الأفعال على مذهب وحدة الوجود[1]. الذي يرى أصحابه أو الأفعال من خلق الله تعالى المتجلي في صور عباده، وأن كل فعل يصدر عن عبد فهو في الحقيقة صادر عن الإله الذي يُعدّ هذا العبد صورة له.

لما كانت طرق المفسرين واحدة في تناول الآيات القرآنية واستغلالها في تأييد أصول مذاهبهم، فقد رأيت أن أؤجل الحديث عن ملاحظاتي عليها في نهاية حديثي عنها. ولما كانت طرقهم في التأويل أخذت طابع القول بالحذف والتقدير والزيادة والتقديم والتأخير والتضمين فقد رأيت أن أفرد الحديث عن كل واحدة منها، ذاكرة ملاحظاتي على طريقة استغلالها قدر الإمكان. وهنا أود أن أنوّه إلى أنني أريد أن أُشير إلى مسالكهم في التعامل مع القراءات القرآنية باعتبارها قرآناً نزل من عند الله تعالى.

موقف مفسري الفرق الإسلامية من القراءات:

لقد استغلّ مفسرو الفرق الإسلامية معاني النحو استغلالاً كبيراً في تأييد الأصول التي ينادون بها كما رأينا عند استعراضنا لأثر المعنى النحوي في ذلك. إذ أنهم قاموا بتأويل الآيات القرآنية بما يتفق والأصول التي يعتقدونها، فقالوا بالحذف والتقدير والزيادة والتقديم والتأخير والتضمين، وذلك لأن ظاهر الآيات القرآنية المؤولة ينافي ما يذهبون إليه، وساعدهم على ذلك قبول الآيات القرآنية التي أوّلوها للتأويل.

أما الآيات التي لم تقبل التأويل فقد رأينا أنهم ذهبوا فيها مذاهب تعود بها إلى تأييد أصولهم، كالاعتماد على القراءات التفسيرية التي ليست قرآناً ولا نزل بها وحي، وإنما هي زيادات زادها بعضهم على وجه التفسير[2]. وكالذهاب إلى

(1) فصوص الحكم 1/140 و 2/183.
(2) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 27.

صناعة القراءات، وذلك بخلق معان نحوية جديدة بإجراء علاقات سياقية جديدة بين الصيغ الصرفية المكونة للآيات، أو باستحداث صيغ صرفية في الآية محل التأويل، مع عدم تغيير العلاقات السياقية الموجودة في الآية.

ومن الاعتماد على القراءات التفسيرية اعتماد الشيعة على قراءة ابن عباس التفسيرية لقوله تعالى: **﴿فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى) فآتوهن أجورهن﴾**[1] بتعليق الفعل «**استمتعتم**» بالجار والمجرور «**إلى أجل مسمى**» للاستشهاد بها على إباحة زواج المتعة، مستشهدين ببعض الآثار المروية عن السلف على أن الآية نزلت على هذا الشكل متخذة هذه العلاقات السياقية، وكأنهم يرفضون القراءة الأصلية المتواترة التي لا تحوي الجار والمجرور.

وكذا اعتمدوا في قوله تعالى: **﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾**[2]، على قراءة الحسن التفسيرية **﴿وجدك ضال فهدي﴾** برفع ضال وجعله مسنداً إليه، وببناء الفعل هدي للمجهول، وذلك لإثبات العصمة للأنبياء قبل البعثة وبعدها.

وفي إطار «**صنع القراءات القرآنية**» قام مفسرو الفرق الإسلامية بصناعات قراءات توافق ما يذهبون إليه، لأنهم وجدوا في القراءات المتواترة معارضة لمذاهبهم، فقد ذهب المعتزلة إلى صناعة قراءة تخالف القراءة المتواترة في قوله تعالى: **﴿كلم الله موسى تكليما﴾**[3] وذلك بأن قالوا إن الصحيح نصب لفظ الجلالة على أنه المكلِّم وجعل موسى عليه السلام في محل رفع فاعل الكلام. وذلك نفياً لصفات البشر عن الله تعالى، لأن الكلام خصوصية من خصوصيات البشر[4]. كما ذهب الشيعة إلى صناعة قراءة جديدة في قوله تعالى: **﴿وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾**[5] وذلك بإحداث تغيير بسيط في الصيغة الصرفية

---

(1) سورة النساء، الآية: 24.
(2) سورة الضحى، الآية: 7.
(3) سورة النساء، الآية: 164.
(4) ابن عاشور: التحرير والتنوير، 61/1.
(5) سورة الكهف، الآية: 51.

«المضلين» مع عدم تغيير العلاقات السياقية بين الكلمات المنظومة، وذلك بنقل هذه الصيغة من الجمع إلى المثنى، وذلك بفتح اللام وإسكان الياء لتكون دالة على الخليفتين أبي بكر وعمر بن الخطاب، لأنهم يرون أنهما اغتصبا الخلافة من علي بن أبي طالب، وتكون الآية على هذا الشكل **«وما كنت متخذ المُضلَّيْنِ عضدا»**[1].

ومن صناعة القراءات أيضاً صناعة الشيعة لقراءة **«واجعل المتقين لنا إماماً»** بإحداث تغيير في العلاقات السياقية داخل الآية الأصلية التي نصها **﴿واجعلنا للمتقين إماماً﴾**[2]/[3] وقد ذهب جولدتسيهر إلى أن التصحيح كان كالآتي: وجعلنا من المتقين إماماً[4].

الزيادة والرتبة في خدمة المذاهب:

لقد توسع النحويون في الحكم على كلمات من القرآن الكريم بالزيادة، ناظرين إلى المعنى النحوي في التركيب تارة، وإلى المذهب الديني الذي يحكم النحوي المفسر تارة أخرى. وقد كان صنيعهم هذا طريقاً أمّها مفسرو الطرق الإسلامية الذين جاؤوا بعدهم، فلم يتورعوا، وهم يكملون بناء صرح النحو المذهبي، عن الحكم على بعض كلمات من القرآن بالزيادة خدمة لمذاهبهم الدينية.

أما الرتبة فقد لقيت اهتماماً من المفسرين النحويين، الذين يتعاملون مع الكلام منظوماً، مدركين العلاقات السياقية بين ألفاظه. ولهذا فقد رأينا معاني جميلة جداً نابعة عن إدراك هذه العلاقات وتعليق الألفاظ بمتعلقاتها التي قد تتأخر رتبتها عنها، كما قد تتقدم عليها. وقد استغلّ النحويون الرتبة في خدمة

(1) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير ـ، 1/61.
(2) سورة الفرقان، الآية: 74.
(3) ينظر الطبرسي، مجمع البيان، 19/131.
(4) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 308.

القاعدة النحوية التي ملكت عليهم تفكيرهم حتى لتعدّ في قوة تحكّم العقيدة الدينية في المفسّر.

وقد استغلّ مفسرو الفرق الإسلامية الرتبة أو ما يسمى التقديم والتأخير في تأييد أصول مذاهبهم كما أشرنا إلى ذلك في موقعه عند تناولنا لتفسيرهم للقرآن خدمة لمذاهبهم الدينية.

التضميـــن:

التضمين أحد الوسائل التي لجأ إليها المفسرون في تأويل الآيات القرآنية. وهنا أُريد أن أُلقي ضوءاً بسيطاً على مفهومه حتى أستطيع أن أُبين طريقة المفسرين في الركون إليه سبيلاً في تأويل النصوص المخالفة لأصول المذاهب الدينية التي يعتقدونها.

التضمين في اصطلاح النحويين:

يقول ابن جني في تعريفه للتضمين: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدّى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر. فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه»[1]. فهنا يشير ابن جني إلى أن العرب إذا وجدت فعلين متقاربين في المعنى، وكل منهما يتعدى بحرف جر غير الحرف الذي يتعدى به الآخر، فإنها تتسع فتعدي أحدهما بالحرف الذي يتعدى به الفعل الآخر، إشارة منهم إلى أن هـذا الفعل يؤدي بتعديته بهذا الحرف معنى الفعل الآخر، بدون ملاحظة معاني الفعل الأصلية التي كان يدلّ عليها قبل تعديته بهذا الحرف. وهنا نلاحظ أن ابن جني رأى أن ذلك خاص بالأفعال، في حين نجد ابن هشام يجعل التضمين عاماً وليس خاصاً بالأفعال وحدها، عندما قال: «قد يشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك

(1) الخصائص، 2/308.

تضميناً»[1]. ويوافق ابن جني على عدم إرادة المعنى الأصلي الذي كان الفعل يؤديه قبل التضمين. وبالمقابل نجد بعضهم يرون أن التضمين جعل الكلمة المضمنة تؤدي معنى كلمتين، معناها الأصلي ومعنى الكلمة التي ضمنت معناها. يقول السيد الشريف الجرجاني: «والتضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته»[2]. وكذا يقول الأشموني: «والتضمين إشراب اللفظ معنى لفظ آخر وإعطاؤه حكمة لتصير الكلمة تؤدي مؤدى كلمتين»[3].

وقد لجأ النحاة إلى القول بالتضمين في اللغة، لأنهم عندما قعدوا قواعدهم القياسية قسموا الأفعال إلى متعدية بنفسها دون واسطة، ولازمة تكتفي بمرفوعها ولا تتعدى إلى مفعول، وإذا تعدّت إلى مفعول فلا بد من واسطة تتوصل بها إليه، كما أنهم وضعوا لحروف الجر معاني معينة تؤديها إذا جاءت ضمن تركيب ما. ولما وجدوا استعمالات عربية وقرآنية تخالف ما قعدوه، لجأوا إلى هذه الوسيلة «التضمين» لإلحاق هذا المخالف بالقاعدة المعروفة، وجعله يسير في فلكها طائعاً. يقول تمّام حسان: «وأما التضمين فكثيراً ما يكون وسيلة يستعملها النحوي لحل إشكال الأصل، كأن يكون في الجملة فعل لازم انتصب بعده مفعول فيضمن معنى المتعدي، أو متعد لم يصل إلى المفعول إلاّ بواسطة فيضمن معنى اللازم، أو حرف استعمل في مكان حرف آخر فيقول النحوي بتضمينه معناه وهكذا. ثم يرى النحوي في كل ذلك رداً إلى أصل عُدل عنه ويَقدر هذا الأصل»[4]. ويقول الصبان: «التضمين إلحاق مادة بأخرى في

---

(1) المغني، 2/685.

(2) حاشية السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد زين الدين أبي الحسن الحسيني الجرجاني ـ مع تفسير الكشاف، ج 1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1948، ص 97.

(3) حاشية الصبان، 2/95، وشرح الأشموني 2/274 ـ 275.

(4) حسان: تمام، الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1401 هـ ـ 1981 م، ص 165.

التعدي واللزوم لتناسب بينهما أو اتحاد»[1]. وقد جعل الرضي التضمين في الأفعال واجباً إذا وجد أنها قد تعدّت بحرف ليس معتاداً منها التعدي به، وذلك حفاظاً على القواعد المقننة التي جعلت لكل حرف معاني معينة يؤديها. وإذ يقول ذلك ينكر بشدة أن يضمن الحرف معنى حرف آخر، وإنما يجب تضمين الفعل معنى فعل آخر، فيقول: «... فلا نقول إن «**على**» بمعنى «**من**» في قوله تعالى: ﴿**إذا اكتالوا على الناس**﴾[2] بل يضمن «**اكتالوا**» معنى **تحكموا** في الاكتيال **وتسلطوا**...»[3]. وقد اختُلِف حول قياسيته، فذهب بعضهم إلى أنه قياسي كابن جني[4] وأنكره بعضهم، مفضلين كونه سماعياً كابن هشام[5] وأبي حيان[6].

التضمين عنـد المفسريـن:

لقد لجأ النحاة إلى التضمين حفاظاً على قواعدهم التي بنوها على استقراء غير كامل لكلام العرب شعراً ونثراً. أما «**المفسرون**» فقد استغلوا هذه السبيل لتأويل الآيات القرآنية التي يخالف ظاهرها ما يعتقدونه.

والملاحظ على مفسري الفرق الإسلامية والنحويين الذين اتخذوا التضمين سبيلاً لتأييد معتقداتهم كالأخفش والفراء، أنهم يذهبون إلى أن التضمين هو إعطاء الكلمة معنى كلمة مع عدم إرادة المعنى الأصلي للكلمة المضمنة الذي يخالف أصلاً من أصولهم المقررة. كما أنهم لا يلقون بالاً إلى الحرف الذي

---

(1) حاشية الصبان، 2/95.
(2) سورة المطففين، الآية: 2.
(3) الاستراباذي: رضي الدين محمد بن الحسن ـ شرح الرضي على الكافية، 4/329، وينظر: راشد: الصادق خليفة، دور الحرف في أداء معنى الجملة جامعة قاريونس، بنغازي 1996 م، ص 226.
(4) الخصائص 2/315.
(5) الأشباه والنظائر 1/104.
(6) البحر المحيط، 1/344.

تعدى به الفعل المضمن لأنهم لا يهتمون إلاّ بالمعنى الذي يؤديه الفعل، والدليل على ذلك أن الأخفش ذهب إلى تضمين «ناظرة» معنى «منتظرة» في قوله تعالى: ﴿إلى ربها ناظرة﴾[1] مع أن الفعل انتظر لا يتعدى بالحرف إلى، وإنما يتعدى بنفسه، والمعنى عنده: «... وقد تقول «والله ما أنظر إلا الله وإليك» أي: أنتظر ما عند الله، وما عندك»[2] نفياً للرؤية عن الله تعالى.

كما أن المناسبة بين الفعلين اللذين ضمن أحدهما معنى الآخر، في المعنى ليست شرطاً في التضمين عندهم. ولهذا فقد وجدنا الأخفش يضمن خشينا معنى كرهنا، مع أنه لا توجد مناسبة في المعنى بين الخشية والكره، وكذا يضمن الفعل خاف معنى الفعل كره أيضاً، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿فخشينا أن يرهقهما﴾[3]/[4] وذلك نفياً للتشبيه عن الله تعالى. ويتبين من صنيع الأخفش هذا عدم إرادة المعنى الأصلي للفعل خشي والفعل خاف، اللذين كانا سبباً في القول بالتضمين. ولهذا فإنني أستنكر نسبة بعض الباحثين[5] تعريفاً للتضمين فحواه أن «التضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته» إلى الزمخشري الذي يدين بعقيدة المعتزلة الذين استغلوا التضمين استغلالاً كبيراً في البرهنة على قوة أصولهم، لأن هذا التعريف للسيد الشريف علي بن محمد أبي الحسن الحسيني الجرجاني في حاشية له طبعت مع تفسير الكشاف، وقد كان كلام الزمخشري في الصفحة نفسها التي أشار إليها الباحث، عن السبب في تعدية الفعل «يؤمنون» في قوله تعالى: ﴿يؤمنون بالغيب﴾[6] بالباء، فيقول ما نصه: «وأما تعديته بالباء

---

(1) سورة القيامة، الآية: 23.
(2) معاني القرآن، 2/558.
(3) سورة الكهف، الآية: 80.
(4) معاني القرآن، 2/432.
(5) راشد: الصادق خليفة، دور الحرف في أداء معنى الجملة، ص 250 و 252.
(6) سورة البقرة، الآية: 3.

فلتضمينه معنى أقر وأعترف»[1] ولهذا رأينا ابن جني الذي يدين بعقيدة المعتزلة أيضاً لا يعتد بالمعنى الأصلي للفعل المضمن، ولا يعول إلاّ على المعنى الجديد الذي اكتسبه الفعل بالتضمين.

بالإضافة إلى ذلك يلاحظ على مفسري الفرق الإسلامية أنهم يقولون بقياسية التضمين، لأنهم أطلقوا العنان لأنفسهم للحكم بذلك كثيراً في كثير من الآيات التي أوّلوها. ولهذا فإن التضمين سبيل طرقها المفسرون بالرأي النحويون للحفاظ على قواعد رأوها جديرة بالثبوت وعدم التغيير لأنها مقياس الكلام الصحيح في نظرهم. والمفسرون المذهبيون حفاظاً على أصول معتقداتهم الدينية التي يرى كل منهم أنها جوهر الدين الإسلامي، وأن القرآن الكريم يؤيدها، لأنه دليل لا يقبل الشك ولا الاعتراض من أيٍّ كان.

الحـــذف والتـقديـــر:

لقد كان تقدير المحذوف سمة واضحة على تفاسير النحويين للقرآن الكريم، وذلك إذا وجدوا لفظاً مرفوعاً قدروا أن يكون طرفاً في جملة اسمية، مسنداً أو مسنداً إليه، وكذا يكثر تقديرهم عند وجود لفظ منصوب، يقدرون أن يكون طرفاً في جملة فعلية، ولهذا يقومون بتقدير الناصب محذوفاً حسب المعنى الذي يقتضيه السياق في الكلام محل التقدير. وهنا نقول إن الداعي لذلك هو الصناعة النحوية، لأن المعنى في الكلام مفهوم وإن لم يقدر المحذوف، فاللغة العربية لغة الإفهام والبلاغة، ولهذا فإن المتكلم قد يقول معنى يطول شرحه في كلمات قليلة جداً، كما في قوله تعالى: **﴿ولكم في القصاص حياة﴾**[2] الذي جاء محاكياً للغة العرب في تعابيرها واستعمالاتها.

---

(1) الكشاف، 1/95 طبع شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، وينظر الكشاف، 1/38 طبع دار الكتاب، بيروت.

(2) سورة البقرة، الآية: 179.

وكما في قول سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿**فقالوا: سلاماً، قال: سلام**﴾[1] إذ المعنى مفهوم دون حاجة إلى تقدير، إلاّ إذا كان الداعي هو الصناعة النحوية.

ولقد لجأ المفسرون إلى النظر إلى القرائن اللفظية والمعنوية عند تقديرهم للمحذوف صناعة، دليلاً على تقدير المحذوف بشكله الذي يقرره المفسر النحوي، وأكثر ما يعول عليه النحويون في التقدير قرينة التضام التي تشكل أهمية كبرى في تحديد نسبة اللفظ المحذوف إلى اللفظ المذكور، وتبعاً لنظرة المفسر إلى هذه القرينة يختلف التقدير من مفسر لآخر، كما في قوله تعالى: ﴿**طاعة وقول معروف**﴾[2] حيث فسّره بعضهم على حذف المبتدأ والمعنى: **أمري طاعة وقول معروف**، وفسره آخرون على حذف الخبر، والمعنى: **طاعة وقول معروف أمثل**، وذلك «باعتبار تعارض القراين، فباعتبار كل قرينة يتعين محذوف»[3]. مع ملاحظة أن «المقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي. وللعالم بالقراين أن يقدر ما يحتاج إليه من غير نكير...»[4] ولهذا فإن قرينة التضام مثلاً هي أساس تقدير المضاف المحذوف، لأن المضاف والمضاف إليه متضامان، ويطلب كل منهما الآخر. وعليه فإنه غالباً ما نرى المفسرين يتفقون على تقدير لفظ المضاف المحذوف كما في قوله تعالى: ﴿**وأشربوا في قلوبهم العجل**﴾[5] وقوله: ﴿**واسأل القرية التي كنا فيها والعير**﴾[6].

ولقد حاول الشيخ إبراهيم المأموني أن يحل مشكلة الاضطراب الذي في المحذوفات من القرآن الكريم، هل هي منه أم لا؟ بأن قرر «أن هذه المحذوفات

(1) سورة الذاريات، الآية: 25.
(2) سورة محمد، الآية: 21.
(3) المأموني: إبراهيم، رسالة في المحذوفات من القرآن الكريم، هل تعد منه أم لا؟ مخطوط، دار الكتب والوثائق المصرية القاهرة، (رقم 233 مجاميع تيمور).
(4) المرجع السابق، الورقة 4.
(5) سورة البقرة، الآية: 93.
(6) سورة يوسف، الآية: 82.

ليست من القرآن، وأصل المراد حاصل بدونها، فإن اللفظ المذكور يدل على معنى هذه المحذوفات دلالة شبيهة بدلالة الاقتضاء، وليس فيه نقص لغوي حتى لو صرح بها لكان إطناباً، بل ربما يكون تطويلاً، وهذه المقدرات إنما هي رعاية لأمر صناعي لفظي. . . »[1]. وهنا يريد الشيخ أن اللفظ المذكور في النص هو الدليل على تقدير اللفظ المحذوف، بمعنى أن المذكور يقتضي المحذوف ويدل عليه، وذلك ما يسمى بالتضام الإيجابي، بمعنى أن اللفظين المتضامين يطلب كل منهما الآخر ويدل عليه، ولهذا فإن المراد من النظم يحصل بدون «تقدير المحذوف»، ولما كان الأمر كذلك فإن التقدير يدخل تحت الرعاية الصناعية اللفظية، وذلك لأنه ربما لو ذكر هذا المحذوف لأدّى ذكره إلى تطويل وإطناب في غنى عنهما.

والدليل على ذلك أن بناء المعنى على حذف المستثنى منه في قوله تعالى: ﴿ولا يحيق المكر السيء إلاّ بأهله﴾[2] وعلى حذف جواب الشرط في قول الشاعر:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

مراعاة لأمر لفظي، أي مراعاة للقواعد النحوية الصناعية، لأن أداء المعنى لا يتوقف على هذين التقديرين اللذين لو صرح بهما لكان إطناب وتطويل[3]. ولهذا فقد أنكر المأموني تقدير الصناعة النحوية على اعتبار أن المعنى في غنى عنه. وعليه فإن «زيداً» في قولك «ما ضربت إلاّ زيداً» مفعول به لأن المستثنى منه متروك لفظاً، ولذا لم يجعل «زيداً» بدلاً منه.

ولذلك أيضاً أنكر أن يكون الظرف لكم في قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾[4] متعلقاً بفعل محذوف، لأن الظرف سد مسده، ولذا وجب

---

(1) المرجع السابق، الورقة 7.
(2) سورة فاطر، الآية: 43.
(3) المرجع السابق، الورقة: 7 و8.
(4) سورة البقرة، الآية: 179.

تركه لعدم احتياج المعنى إليه، ولما كان الأمر كذلك فإن ذكره يكون تطويلاً وإطناباً لا داعي لهما إلا مجرد الرعاية اللفظية الصناعية التي تقتضي أن حرف الجر لا بد أن يتعلق بفعل[1].

لقد جاء القرآن الكريم محاكياً للغة العرب في استعمالاتها وتراكيبها، ولهذا فقد كثر فيه الحذف إيجازاً واختصاراً مع وجود القرائن المعنوية واللفظية الدالة على تقدير اللفظ المحذوف، وهذا يجعل المعنى مفهوماً، لأن وجود هذه القرائن في نظري سد مسد النطق باللفظ بدليل فهم النص مباشرة بعد ملاحظتها وفهمها، لأنه لا حذف بدون قرينة تدل على المحذوف، لأن ذلك يؤدي إلى فقدان الإفهام الذي نظم الكلام من أجله. وذلك يؤدي إلى فقدان أهمية الكلام أصلاً. وإذا توقف المعنى على تقدير هذا المحذوف الذي يطلب بدلالة الاقتضاء أو التضام، فإن هذا التوقف أو الاحتياج لا يعد نقصاً عند المأموني، لأن النقص اللغوي ليس بنقص، لأن المحذوف معلوم لله وليس كلامه. مع أن القرائن اللفظية والمعنوية قد تدل على مقدّر بعينه إلاّ أنه لا يعد كلاماً لله تعالى[2].

وعليه أقرر أنه يجب الاكتفاء بالقرائن المعنوية واللفظية في فهم النص والابتعاد قدر الإمكان عن تقدير المحذوفات وخاصة في القرآن الكريم، لأن التراكيب القرآنية تؤدي المعاني المرادة من غير حاجة إلى هذا التقدير الذي تطلبه الصناعة اللفظية في أكثر الأحيان.

فإذا جئنا إلى مفسري الفرق الإسلامية، فإننا نجدهم اعتمدوا كثيراً على تقدير المحذوفات في القرآن الكريم، خدمة للمذهب الذي ينتمي إليه كل واحد منهم، جازمين بأن هذا هو مراد الله تعالى من كلامه، إذ أنهم لا يقدرون إلاّ من أجل ذلك مختارين الألفاظ التي يلمسون فيها خدمة للمذهب الديني. وإذا وجدوا اللفظ لا يحتاج إلى تقدير لأنه مذكور المتعلق فإنهم يلجأون إلى التأويل

(1) المرجع السابق، الورقة: 8.
(2) المرجع السابق، الورقة: 9.

طريقاً لخدمة ما يريدون. ومن ذلك نزوعهم إلى القول بالتضمين الذي قدم لهم خدمات جليلة باعتباره مسلكاً سلكته العرب في لغتها.

كما أنهم يذهبون إلى تقدير المحذوف لأنهم يرون أن هذا اللفظ مثلاً لا يمكن أن يكون متعلقاً بالمذكور بل بما يقترحونه متعلقاً له، كما فعل المتصوفة. هذا مع تعلق كل منهم بكون الله تعالى يذهب إلى المعنى الذي يقترحه هو. أما إذا اطمأنوا إلى الظاهر لأنه يؤيد ما يذهبون إليه، فإنهم يعدون القول بالحذف عدولاً عن الظاهر ودخولاً تحت التأويل. يقول القاضي عبد الجبار وهو من مفسري المعتزلة الذين استغلوا الحذف وتقدير المحذوف كثيراً: «ومتى ادعوا أن في الكلام أمراً محذوفاً فقد تعدوا التعلق بالظاهر، ودخلوا تحت التأويل»[1]. وذلك رداً على بعض المخالفين الذين رأوا في بعض الآيات أنها تتعلق بمحذوف.

وهنا لا بد من التأكيد على أن النحويين هم الذين فتحوا باب التقدير خدمة للمذاهب الدينية، وبذلك يكونون أول من أصّل مذهبة القرآن الكريم ونشأة النحو المذهبي الذي يراعي كون المعاني النحوية النابعة عن التراكيب القرآنية مؤيدة لمذهب المفسر، وقد تبع مفسرو هذه الفرق طريقة النحويين في التفسير، وطوروها حتى شملت القرآن الكريم كله، فأصبح على أيديهم مؤيداً لأصول كل فرقة.

(1) متشابه القرآن، 1/349.

الخـاتمــة

هذه خاتمة بأهم النتائج والملاحظات التي توصلنا إليها بعد البحث في المعنى النحوي وتفسير القرآن الكريم بالرأي.

ـ إن المعنى المفهوم من أي نظم لا يتوقف على مفهوم كل كلمة على حدة، وإنما يتوقف على علاقة الكلمات المكونة للنظم بعضها ببعض، وموقع بعضها من بعض، وتفاعل بعضها مع بعض، بحيث تكتسب كل كلمة موقعاً بالنسبة لجاراتها، يتحدد به موقع الكلمات الأخرى الموجودة في النظم. فالمعنى يتوقف على النظر إلى الكلمات جميعاً، وليس إلى كلمة دون الأخرى في شكل عبرنا عنه بالمعنى النحوي.

ـ إن الإفهام الذي يسعى إليه كل ناظم يتوقف على ضرورة النظر في المعاني المعجمية للكلمات التي يختارها الناظم للتعبير عن الفكرة التي يريد التعبير عنها، لأن وصف كلمات ليس لها معنى الواحدة بجانب الأخرى، ومحاولة إيجاد علاقات سياقية بينها، لا يمكن أن يؤدي إلى معنى يحسن السكوت عليه. إذ أن لكل فكرة أو موضع ألفاظاً لا يحسن غيرها مكانها، لأن المعنى النحوي رباط يربط بين المعاني قبل أن يكون رابطاً بين الألفاظ.

ـ ولما كان المعنى النحوي له دور كبير في المعنى ولا يمكن أن تفي الكلمات المرصوفة في النظم بأي معنى دون مراعاة علاقات الألفاظ بعضها ببعض، فإن البحث أثبت في أكثر من موضوع أن هناك معاني نحوية ليست معروفة، وليس هناك علامات إعرابية تدل عليها أو تكون علماً لها، كالفصل والوصل والتقديم والتأخير أو ما يسمي الرتبة غير المحفوظة عند النحويين والوقف؛ لأن هذه المعاني النحوية لها دور كبير في المعنى وفي تغييره من حال

إلى حال، كما أن لها دوراً كبيراً في إضفاء معانٍ جديدة على النظم لا يمكن أن تكون موجودة دون مراعاتها.

ـ لقد أثبت البحث أن هناك فرقاً كبيراً بين المعنى النحوي والإعراب، الذي لا يعد إلا جزئية من جزئيات المعنى النحوي؛ فالمعنى النحوي هو الرباط الذي يربط الكلمات المنظومة بعضها ببعض، ويجعل الواحدة منها بسبب من جارتها، ويبني الواحدة على الأخرى، ويبدأ مع نظم المعاني في نفس المتكلم حتى يظهرها كلمات مكتوبة أو منطوقة. أما «الإعراب» فلا يبدأ دوره إلاّ بعد رصف الكلمات المكونة للنظم، فتأخذ كل كلمة الحركة المناسبة لموقعها في النظم أو لمعناها النحوي، مرفوعة كانت أم منصوبة أم مجرورة. وقد ارتبط في نظري مصطلح الإعراب بهذه الحركات الدالة على المعاني النحوية المختلفة بسبب تفشي اللحن في اللغة، الذي كان مظهره الخطأ في الحركات الدالة على المعاني النحوية الرابطة بين النظوم محل الخطأ، وإعطاء الكلمات حركات لا يقتضيها موقعها في الكلام. وبهذا افتقد النظم الإبانة والإيضاح اللذين يريدهما الناظم، خاصة أن هاتين الصفتين افتقدتا من قبل بعض الناطقين بالقرآن الكريم الذي أُنزل بلسان عربي مبين، الأمر الذي كان داعياً إلى النهوض والسعي من أجل استحداث علم يحفظ له إعرابه وإبانته.

ـ إن إدراك المعنى النحوي في النظم يتوقف على إدراك القرائن اللفظية والمعنوية الموجودة في النظم، وعدم الركون إلى واحدة دون أخرى، لأن المعنى النحوي يوجد حيث الكلام منظوماً، ولما كان العلماء العرب قد درسوا النظوم واستخلصوا القواعد فقد تفطنوا لهذه القرائن جميعاً وعبروا عنها ضمن النص على قواعد الكلام المنظوم الصحيح. ولكنهم لم يقولوا إنها قرائن لفظية أو معنوية تساعد على إدراك المعنى النحوي في النظم الذي هو مركز دراساتهم تلك.

ـ لقد تركزت دراسات النحويين القدماء على الكلام المنظوم، ولهذا فإنه من الطبعي أن يكونوا أدركوا طبيعة العلاقة القائمة بين الكلام المنظوم، فكانت

دراساتهم محوراً لنظرية النظم التي قامت وارتبطت بعلماء الإعجاز القرآني، فهي نحوية المنبت والأصل، خاصة أن الموضوعات التي درسها عبد القاهر الجرجاني الذي نسب إليه وضع هذه النظرية هي الموضوعات نفسها التي درسها النحويون، كالتقدير والتقديم والتأخير والفصل والوصل وفروق الخبر وغير ذلك. كما أن النحويين هم الذين نصوا على مصطلح «المعنى النحوي» الذي يعد أساس نظرية النظم على يدي النحوي أبي سعيد السيرافي سنة 320 هـ تقريباً.

ـ لقد أثبت البحث أن النحويين القدامى قد اهتموا بالكلام منظوماً، ولهذا فإن القول بأنهم لا يهتمون إلا بالحركة الإعرابية وأثر العامل في الجملة أمر فيه الكثير من الظلم لهم، لأن تركيزهم على مصطلح العمل النحوي أو العامل النحوي ما هو إلاّ تركيز على بيان العلاقات النحوية بين الكلمات المكونة للنظم، أو العلاقة بين العامل والمعمول في النظم، الذي لا بد أن يتكون من لفظ عامل أي طالب لغيره، ولفظ معمول أي مطلوب لغيره في التركيب، لأن مصطلح العامل والمعمول ما هو إلاّ ترجمة لضرورة إقامة علاقة متينة بين الألفاظ المكونة للنظم.

ـ لقد قام الصحابة والتابعون بتفسير معاني كلمات القرآن الكريم التي غمضت على الناس في تلك الفترة، والتي ابتدأ التفسير بالرأي في نظرهم بالسؤال عنها، وقد اعتمدوا (ابن عباس) الشعر العربي في تبيين معاني هذه الكلمات الغامضة، مما يعد عملاً متقدماً في ذلك الوقت المبكر. ذلك لأن هذا التفطن كان خدمة للمفسرين جميعاً بعد ذلك، سواء أكانوا يفسرون بالرأي أم لا، كما اهتموا (وأقصد ابن عباس أيضاً) بتبيين أصول الكلمات غير العربية في القرآن الكريم، مع التوكيد على أن المفسرين من الصحابة والتابعين قد أدركوا أهمية المعنى النحوي الذي يربط بين الألفاظ في نظوم الآيات التي يفسرونها، وذلك واضح من خلال إدراكهم للفروق اللغوية والتركيبية فيها، فقد رأينا أنهم أدركوا دور العلامة الإعرابية والرتبة في تأدية المعنى، مع أنهم لا يدركون النحو

ومصطلحاته، ولكنهم يمارسون اللغة ويدركون أسرار تراكيبها الملازمة للمعاني النحوية. ولكن هذا الإدراك لم يتعد التفاعل الظاهر بين الآيات، فلم نجدهم يهتمون بتقليب المعاني النحوية وذكر المعاني المنبثقة عن الوجوه النحوية التي تحتملها التراكيب اللغوية.

ـ لقد سبر الطبري (ت: 310 هـ)، المفسر الذي جمع الأثر والذي في تفسيره، أغوار التفاسير التي ظهرت قبله، خاصة كتب المعاني والكتب التي جمعها المهتمون بالتفسير بالأثر، فأدرك الفروق اللغوية الملازمة للمعاني النحوية، فاهتم بالإشارة إلى اختلاف المعنى باختلاف المعاني النحوية، وإلى اختلافات القراءات القرآنية والاحتجاج لها والاختيار فيما بينها، مع التركيز على إبراز التفسير بالأثر عند كل آية، مع الاهتمام بالشعر العربي دليلاً على ما يراه تفسيراً لبعض الاستعمالات في القرآن الكريم، وأقوال النحويين قبله وفي عصره. وبذلك يعد تفسير الطبري تفسيراً بالرأي، وليس بالأثر، وإن كثر اعتماده عليه في تفسيره. مما يمكننا من القول أنه امتداد للتفسير في كتب المعاني التي ألفها النحويون قبله، ولا يزيد عليها إلا بذكر الأسانيد وتوثيقها والإكثار من النقل عن مفسري الأثر، الأمر الذي اتبعه مفسرو المعاني على قلة.

ـ لقد بدأ التفسير بالرأي بمعناه الفني المقنن مع بداية ظهور العلة والقياس في النحو على يدي النحوي عبد الله بن أبي إسحاق، كما أثبتت ذلك المصادر التي ترجمت له وأجمعت عليه، الأمر الذي اتبعه وطبقه النحويون الذين جاؤوا بعده، فطال الآيات القرآنية التي قاسوها على القواعد النحوية التي استخرجوها بعد استقراء غير كامل للغة العرب، فما وافق القواعد النحوية قُبل وعُد شاهداً على إثباتها، وما خالف أُوِّل حتى يعود إلى موافقة القواعد المخالفة. وما لم يقبل التأويل رفض ووصف بالشذوذ والقلة والضعف والرداءة، ووصُفِ القارىء باللحن والضعف في العربية والخطأ والغلط.

ـ وفي إطار تأويلهم الآيات القرآنية قاموا بالقول بالحذف وتقدير

المحذوف، والتقديم والتأخير والزيادة والتضمين. وذلك يُعدّ في قمة الجرأة على كتاب الله تعالى، خاصة أن المفسرين قبل كانوا يكتفون بالمعنى الظاهر للآيات القرآنية ولا يتعدون ذلك، كما أنهم يعدون السؤال عن المشكل في بعض الآيات جرأة يختشون من الله عليها.

ـ لقد بدأ التفسير بالرأي الفني المقنن مع ظهور التعليل والقياس على أيدي النحاة، وتضافر مع ذلك الجدل بين النحويين داخل مجالس الدروس التي يقيمونها لتدريس العلوم اللغوية، نحواً وصرفاً، وتشجيع الخلفاء والقضاة لروح المنافسة بينهم، يضاف إلى ذلك الخلاف بين مدرستي الكوفة والبصرة النحويتين اللتين تحكم في كل منهما المنهج الذي اتبعته سبيلاً لاستخراج القواعد. بالإضافة إلى الخلاف بين علماء المدرسة الواحدة الذين يرى كل منهم رأياً قد يكون موافقاً رأي المدرسة التي تخالف مدرسته. وبالطبع فإن القاعدة النحوية تتدخل في كثير من الأحيان في توجيه المعنى في القرآن الكريم. وقد رأينا أن القاعدة النحوية التي تحكم المفسر النحوي يمكن عدها عقيدة في قوة العقيدة الدينية التي تحركه وتؤثر في أحكامه على المعنى في القرآن الكريم. لأن المفسر النحوي عندما يوجه الآية وفقاً لقاعدته التي يراها فهو يفرض معنى، وعندما يرفض وجهاً نحوياً يخالف قاعدته إنما يرفض معنى في كثير من الأحيان. حتى أن الكثير من اللغويين العالمين بلغة العرب شعرها ونثرها تحرجوا من القول في تفسير القرآن الكريم، وقد مثلنا لذلك بموقفي الأصعمي (ت: 216 هـ) وابن دريد (ت: 321 هـ).

ـ لقد قام النحويون وأولهم سيبويه بتأصيل التفسير بالرأي المذهبي القائم على استغلال المعاني النحوية في تأييد المذاهب الدينية، وقد تبع النحويون بعضهم بعضاً في مذهبتهم للمعاني النحوية. فقالوا بالحذف وتقدير المحذوف والتقديم والتأخير والزيادة، ولجأوا إلى التضمين سبيلاً لتأييد أصولهم الدينية، كما قاموا باختيار القراءات التي رأوا أن ظاهرها يوافق ما ينادون به، وهذا بالضبط ما كان أصلاً للتفسير المذهبي الذي قام به مفسرو الفرق الإسلامية بعد ذلك.

ـ لقد اتسم موقف النحويين تجاه القراءات القرآنية بقبول القراءة طالما كانت تسير في فلك القواعد النحوية التي وضعها النحويون بعد استقراء كلام العرب، وكانت موافقة خط المصحف، مع أن بعضهم لا يعتد كثيراً بهذا الشرط ويتهم الكتاب بسوء الهجاء والخطأ في الكتابة كما فعل الفراء. أما التواتر فلا يعتد به عندهم لأننا رأيناهم يخرجون المعنى في القراءات جميعاً شاذة ومتواترة. بالإضافة إلى هذه الشروط اشترط النحويون المفسرون الذين تعرضت لكتبهم كون القراءة موافقة لأصولهم الدينية، مما يمكن عده تأصيلاً للقراءة المذهبية التي اعتمد عليها المفسرون المذهبيون بعد ذلك، وكانت سبباً في جعلهم يقومون بصنع القراءات القرآنية المذهبية.

ـ ومحافظة على القواعد النحوية المرتضاة قام النحويون بإعادة الإشكال في القراءات المخالفة لقواعدهم إلى الكتابة العربية التي كتبت بها القراءات، وقد كان الفراء النحوي المعتزلي أول من أثار هذه الدعوى وتبعه فيها الزمخشري المعتزلي. مما كان هذا نبراساً استضاء به المستشرقون في العصر الحديث الذي يهمهم الطعن في النص القرآني وقراءاته، فأرجعوا السبب في كثرة القراءات القرآنية إلى رسم المصحف، مع أن الصحيح أن الخط العربي قد استوعب تعدد القراءات الذي حلّ محل تعدد الآيات القرآنية.

ـ توصل البحث إلى أنه كان يجب على مفسري الرأي من النحويين قبول جميع القراءات القرآنية والرجوع إليها عند وضع القواعد وقياس القواعد عليها لا العكس، لأن القراءات القرآنية جميعاً حتى الشاذ منها وُجدت في عصر أقل ما يمكن أن يقال عن أهله أنهم في قمة الفصاحة والبيان، بالإضافة إلى أنهم يروون ما يقولون عن الرسول ﷺ، ولا يخترعون القراءات وفقاً لهواهم أو هوى المذاهب النحوية التي ينتمون إليها، ولهذا فإن الاستشهاد بالقراءات والرجوع إليها أولاً في استنباط القواعد يثري اللغة ويقوي قواعد الاستعمال لتقويم اللسان العربي.

ـ رفض البحث أن يكون القرآن حقيقة تغاير القراءات القرآنية، لأن القرآن الكريم والقراءات القرآنية شيء واحد بشهادة الرسول ﷺ في أحاديث صحيحة، وما الأمر إلاّ أن بعض القراءات كُتب لها التواتر فَعُدت قرآناً، وبعضها لم يكتب له التواتر فحكم عليها بالشذوذ ولم تعد قرآناً يُصلى به. وعليه فإن القراءات هي اختلاف ألفاظ الكريم تسهيلاً على الناطقين به.

ـ إن اختلاف القراءات القرآنية حل محل تعدد الآيات القرآنية، فقد استوعب معاني كثيرة جداً، وحل إشكالات في المعنى لا تُعد ولا تُحصى. فقد بين الإشكال في الأحكام الشرعية والدلالة عليها، ودفع المعنى المتوهم الذي ليس مراداً بالإضافة إلى تجلية اللبس الذي قد يكون بين الناس في مسائل العقيدة. الأمر الذي جعل قبول القراءات جميعاً والاستشهاد به على صحة الاستعمال أمراً في غاية الأهمية.

ـ لقد وضع المفسرون النحويون أساس التفسير بالرأي المذهبي، فقاموا يمذهبون المعاني النحوية، ويلوون العلاقات السياقية بما يؤيد المذاهب الدينية التي يدينون بها، فقالوا بالحذف وقاموا بتقدير المحذوف، كما قالوا بالزيادة والتقديم والتأخير والتضمين، وركنوا إلى الظاهر إذا رأوا فيه نصرة لمذهبهم الذي يدينون به، ولكنهم لم يؤولوا القرآن الكريم كله لأنهم كانوا مشغولين بتوثيق القواعد النحوية، فلم يتعرضوا في كثير من الأحيان إلى تأويل الآيات القرآنية التي تشكل إشكالاً بالنسبة للعقيدة التي يؤمنون بها، ولأن ظروف الإملاء تجبرهم على غضّ الطرف عنها مراعاة لعقيدة المستمعين التي تتمثل في عقيدة أهل السنة والجماعة.

ولقد اتبع المفسرون المذهبيون الذين جاؤوا بعدهم والذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن عقائدهم باتباع مذاهب النحاة في تفسير القرآن الكريم واستغلال المعاني النحوية والعلاقات السياقية في الآيات القرآنية، فرأيناهم يقومون جميعاً بتأويل الآيات القرآنية المخالفة لأصولهم الدينية، فيقولون بالحذف وتقدير

المحذوف مختارين الألفاظ المعجمية التي تخدم الغرض الذي يريدون نصرته وكل واحد منهم يرفض اللفظ الذي يقدره المفسر المخالف لهم. كما أنهم قاموا بالحكم بالزيادة على ألفاظ من القرآن الكريم خدمة لأغراضهم المذهبية، فحكموا بزيادة الأفعال والحروف والأسماء. كما استغلوا العلاقات السياقية في القرآن الكريم، فقالوا بالتقديم والتأخير معلقين الألفاظ بعضها ببعض، كما قالوا بالتضمين الذي قدم لهم خدمات جليلة. أما إذا رأوا في ظاهر الآيات تأييداً لأصولهم فإنهم يتخذونها حجة لما رأوا أنها تناصره، قابلين التفاعل الظاهر بين الألفاظ المكونة لها، مستغلين المعاني النحوية المنبثقة عن هذا التفاعل، رافضين أي تأويل من الفرق المخالفة لهم، مع التوكيد على أن كل فرقة تؤول الآيات القرآنية لتؤيد أصولها، ولا تعد هذا التأويل عدولاً عن الظاهر، بل تعده مراداً لله تعالى. وفي الوقت نفسه تستنكر هذا العدول من غيرها إذا وجدت في التفاعل الظاهر تأييداً لها. ومن هنا أصبحت كل فرقة تكفر الأخرى وتستنكر تفسيرها وتعده تفسيراً بالرأي المنهي عنه.

- ينم موقف مفسري الفرق الإسلامية عن تأويل جميع القراءات القرآنية المخالفة لأصولهم الدينية، وقبول أي قراءة موافقة لها سواء أكانت شاذة أم متواترة، موافقة لخط المصحف أم لا. وعند عدم قبول القراءة التأويل يقومون بصنع قراءات جديدة توافق أصولهم، غاضين طرفهم عن القراءة المتواترة المعروفة، وذلك باستحداث علاقات سياقية جديدة، وخلق معان نحوية تخدم أغراضهم، أو الحفاظ على العلاقات القائمة بين الألفاظ مع تغيير الصيغ الصرفية في الآية محل التغيير حتى يتحصلوا على نظم يخدم ما يؤمنون به. أو تفكيك النظم الموجود في الآية، وإقامة صيغ صرفية جديدة واستحداث علاقات سياقية جديدة، ينتج عنها معان نحوية جديدة، كما فعل الصوفية في آية ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه﴾[1].

(1) سورة البقرة، الآية: 255.

ـ بالإضافة إلى صنع القراءات قام مفسرو الفرق الإسلامية بالاعتماد على القراءات التفسيرية التي ليست قرآناً، وإنما هي تفسير للمعنى في قراءات القرآن الكريم، وأكدوا على أنها منزَّلة من الله تعالى، مستشهدين بأقوال رووها عن أهل السلف يؤيدون بها ما يذهبون إليه.

ـ لقد جنح المفسرون بالرأي جميعاً إلى تأويل الآيات القرآنية بما يوافق مذاهبهم الدينية وقواعدهم النحوية، غير معولين على ما نقل عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين تفسيراً لكتاب الله تعالى إلاّ بالقدر الذي يخدم الأغراض التي يريدون إثباتها أو التوكيد عليها. ولهذا لم نجدهم يعتمدون على أقوال أهل السلف وأسباب النزول ووقته، لأن المفسرين بالأثر يكتفون بالتفاعل الظاهر بين الألفاظ، وهم لا يكتفون بذلك، وإنما يحاولون لوي المعاني النحوية واستحداث علاقات سياقية تؤيد أصول مذاهبهم، مع التوكيد على أن مفسري الرأي من المعتزلة لا يعولون إلاّ على التفاسير العقلية تفسيراً لكتاب الله، ولا يعيرون أي اهتمام للتفاسير المأثورة للقرآن الكريم. ولقد سار التفسير بالرأي جنباً إلى جنب مع التفسير بالأثر، ولم يستطع الأول إلغاء الثاني، ولكن المفسرين بالرأي لم يأخذوا من التفسير بالأثر إلاّ القدر الذي يخدم المعاني التي يريدون تأييدها. وهنا نود أن نشير إلى أن بعض مفسري الرأي (أقصد مفسري الشيعة) لا يعيرون اهتماماً للآثار التي لا يرويها أهل البيت لأنهم لا يعدون المفسرين والرواة الذين ليسوا من أهل البيت معصومين عن الخطأ، هذه الصفحة التي جعلوها خاصة بأهل البيت، مع أننا وجدناهم يستشهدون بآثار لم يروها رواة أهل البيت كما فعلوا عند إثباتهم لزواج المتعة. وهذا الموقف المتذبذب يجعلنا نقول إنهم يختارون بين الآثار المروية عن السلف، فما وجدوا فيه تأييداً اتخذوه دليلاً، وما وجدوه مخالفاً رفضوه واتهموا صاحبه بالتزيد وعدم العصمة.

ـ لقد لجأ النحويون المفسرون إلى القول بالتضمين حفاظاً على قواعدهم القياسية التي قعدوها بعد استقراء غير كامل للغة العرب شعراً ونثراً، وحفاظاً

على أصول عقائدهم التي يدينون بها فكانوا بذلك أول من استغلّ التضمين خدمة للمذهب الديني، استكمالاً منهم لتأييد أصولهم الدينية مستغلين المعنى النحوي. وقد اتبع مفسرو الفرق الإسلامية هذه السبيل في تأويل الآيات القرآنية التي ينافي ظاهرها أصول مذاهبهم، والملاحظ عليهم وعلى النحويين الذين اتخذوه سبيلاً للتأويل، كالفراء والأخفش والزمخشري وابن جني، أنهم يذهبون إلى أنه (أي التضمين) إعطاء الكلمة معنى كلمة أخرى فعلاً وحرفاً مع عدم إرادة المعنى الأصلي للكلمة المُضَمَّنة الذي يخالف أصلاً من أصولهم، مع عدم اشتراط المناسبة بين الكلمتين اللتين ضُمِّن أحدهما معنى الآخر. وقد توسعوا في ذلك كثيراً حتى ليوحي إلى الذهن أن كل لفظ يمكن أن يستعمل مضمناً معنى لفظ آخر دون شرط أو قيد.

ـ لقد توسع النحويون في تقدير المحذوفات حفاظاً على قواعدهم النحوية المرتضاة، كما توسعوا في تقديرها خدمة لأصول مذاهبهم الدينية. وقد تبع مفسرو الفرق الإسلامية صنيع النحويين في تقدير المحذوفات في القرآن الكريم خدمة لأصول مذاهبهم الدينية، وقد رأينا أن كل مفسر يختار اللفظ المعجمي الذي يخدم الغرض الذي ينوي توكيده، كما أنهم قد يقدرون لفظاً آخر غير اللفظ المذكور إذا كان اللفظ المذكور ينافي ما يذهبون إليه أو لم يجدوا فيه تأييداً لما يريدون توكيده، بالإضافة إلى قولهم بالتضمين سبيلاً للتفسير. وإذا اطمأنوا إلى الظاهر لأنه يؤيد أصولهم فإنهم يعدون القول بالتقدير عدولاً عن الظاهر، مع إصرار كل مفسر على أن الله تعالى يريد المعنى الذي رآه تفسيراً للآية، لأن اعتقاد كل منهم بأن عقيدته تنبع من الإسلام جعله يركب متن التفسير بالرأي غير معول إلاّ على تأييد أصول عقيدته بأقوى دليل يمكن الركون إليه وهو القرآن الكريم. وبهذا أصبح القرآن الكريم في نظر كل مفسر مؤيداً لأصول مذهبه، وراداً على المخالفين له من مفسري الفرق الأخرى.

ـ بعد النظر في تفاسير أهل الرأي يمكن القول إن من له مذهب ديني، له مذهب نحوي في تناول الأدلة يؤيد ما يدين به.

ـ ولما كان اتفاق علماء الإسلام على أن المفسر إذ ركب متن التفسير يشوبه هوى فاسد أو عقيدة مشبوهة، ويرى آراء مبتدعة يريد إثباتها بتفسير القرآن الكريم، فإنه يعد من المفسرين بالرأي المذموم الذين يدخلون في إطار التفسير بالرأي المنهي عنه من قبل الرسول ﷺ، فإن مفسري الفرق الإسلامية نحويين وغير نحويين يدخلون في هذا الإطار لأنهم يريدون إثبات عقائدهم الدينية بتفسير القرآن الكريم الذي حاولوا صبّه في قوالب عقائدهم الدينية، وجعله تابعاً لها. مع أنه كان الأجدر بهم جعل عقائدهم تابعة للدين والقرآن وليس العكس.

الفهـــارس

1 ـ فهرس الآيات القرآنية
2 ـ فهرس الأحاديث النبوية
3 ـ فهرس الشواهد الشعرية

فهـرس الآيـات القـرآنيــة

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
	الفاتحــة	
1	الحمد لله	384 ،126
2	الرحمن الرحيم	383
3	ملك يوم الدين	
4	إياك نعبد وإياك نستعين	160
5	إهدنا الصراط المستقيم	127
6	صراط الذين أنعمت عليهم	128
7	غير المغضوب عليهم	136 ،128
	البقـــرة	
2	ذلك الكتاب	128
2	لا ريب فيه	386 ،292
2	هدى للمتقين	613
3	الذين يؤمنون بالغيب	690 ،613 ،129
4	والذين يؤمنون بما أنزل إليك	129
5	أولئك على هدى من ربه وأولئك هم المفلحون	130
6	إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون	79
7	ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم	313 ،79
8	ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين	79

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
9	يخادعون الله	79
11	وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا: إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون	80
13	أنؤمن كما آمن السفهاء	125
14	وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا: آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنّا معكم إنما نحن مستهزئون	79
15	الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون	79، 495
18	صم بكم عمي فهم لا يرجعون	387، 416، 418
21	لعلكم تتقون	205
25	وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار	391
26	إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها	2331، 329، 334، 403
26	يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلاّ الفاسقين	496
28	وكيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون	393
29	ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم	303، 355، 459، 645
30	وإذ قال ربك للملائكة	484
34	وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم	421
35	وكلا منها رغداً. . . ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين	125، 242، 380
38	قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون	369، 578
39	والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون	578
46	ملاقو ربهم	416، 461
52	ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون	519
55	لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة	411
55	فأخذتكم الصاعقة	
56	ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون	519

رقم الآية	الآيــة	رقـم الصفحـة
60	فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً	99، 315
61	لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض	411
63	وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة	520، 530
63	واذكروا ما فيه لعلكم تتقون	
72	وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها	315
79	فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم	630
81	بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون	555
88	فقليلاً ما يؤمنون	232
89	ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به	262
93	وأشربوا في قلوبهم العجل	318، 389، 692
95	ولن يتمنوه أبداً	639
102	فلا تكفر فيتعلمون	196
115	ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله	472، 677
119	ولا تسأل عن أصحاب الجحيم	380
124	قال إني جاعلك للناس إماماً	576
124	قال ولا ينال عهدي الظالمين	419، 597
126	وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً	
126	أفمتعه قليلاً	658
127	ربنا تقبل منا	242، 385
132	يا بني إن الله	369
133	إلهاً واحداً	381
135	بل ملة إبراهيم حنيفاً	201
143	لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً	293
146	فصيام ثلاثة أيام في الحج	324
147	الحق من ربك	243
150	لئلا يكون للناس عليكم حجة إلاّ الذين ظلموا	187، 225، 325
151	كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم	

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقم الصفحـة
	الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون	
152	فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون	
154	ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات	243، 311
158	إن الصفا والمروة من شعائر الله	
161	إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين	363
165	ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب	201، 263
169	ففدية من صيام	324
171	ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلاّ دعاء ونداء	
171	صم بكم عمي فهم لا يعقلون	200، 312
172	إن كنت إيّاه تعبدون	293
175	أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار	245
176	ذلك بأن الله نزّل الكتاب بالحق	245
177	ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين	99، 200، 257، 318
177	والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين	258
178	فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان	246، 313
179	ولكم في القصاص حياة	691، 693
184	فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أُخر	
184	أياماً معدودات	243، 252
185	شهر رمضان	100، 243، 246، 381
185	يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم السعر	100، 518
189	لمن شهد منكم الشهر فليصمه	
189	ولكن البر من اتقى	258
193	فإن انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظالمين	259
195	لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة	230، 232
196	وأتموا الحج والعمرة لله	99، 130، 381

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
196	فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية	246
196	فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم	388
210	هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة	302، 469
211	سل بني إسرائيل	358
212	زين للذين كفروا الحياة الدنيا	507
217	يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند عند الله والفتنة أكبر من القتل	138، 346
219	ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو	237، 315
224	لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا	388
229	فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان	313
229	إلا أن يخافا إلا يقيما حدود الله	371
233	لا تكلف نفس إلاّ وسعها ولا تضار والدة	266
236	متاعاً بالمعروف	625
237	وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهم فريضة فنصف ما فرضتم	247
238	حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين	253
239	فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً	252
253	منهم من كلم الله	256
255	ولا يحيطون بشيء	454
255	من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه	658، 706
258	ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه	234
259	أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها	160، 234
259	وانظر إلى العظام كيف ننشزها	
280	وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة	287
282	ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى	325، 391
282	واتقوا الله ويعلمكم الله	197، 666

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
	آل عمـــران:	
7	وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌ من عند ربنا	149، 605
11	كدأب آل فرعون	125
18	شهد الله أنه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولو العلم قائماً	300، 491، 631
	بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم	491، 631
19	إن الدين عند الله الإسلام	
39	سيداً وحصوراً	125، 249
43	يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين	619
46	ويكلم الناس في المعهد وكهلاً	102
47	كن فيكون	196
52	من أنصاري إلى الله	
55	إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ	326
75	إنما ذالكم الشيطان يخوف أولياءه	
77	لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة	303
87	عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين	419
97	ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً	120، 529
101	ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم	661
102	ولا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون	661
105	ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءتهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم	657
106	فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم	249، 385، 518
110	كنتم خير أمة أخرجت للناس	258، 336
111	لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون	551
112	إلا بحبل من الله	316
128	ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون	561
129	ولله ما في السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم	561

رقم الآيــة	الآيــــة	رقم الصفحــة
135	والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون	562
136	أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين	562
152	حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر	326
154	إن الأمر كله لله	211
159	فبما رحمة من الله لنت لهم	208، 232، 403
168	الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرأوا عن أنفسكم الموت	260
169	ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون	468
173	فزادهم إيماناً	254
175	إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه	320
178	إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً	534
185	وإنما توفون أجوركم يوم القيامة	256، 263، 518
187	وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه	108، 250
188	فلا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب	234، 262، 282
200	يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون	653

النســـاء :

1	واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام	148، 212، 223، 282، 344، 396، 421، 427
2	ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم	616
3	وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم	253

رقم الآية	الآيــة	رقم الصفحـة
12	وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس	439
14	ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها	555
16	واللذان يأتيانها منكم فآذوهما	199، 217، 397
22	لا تنكحوا ما نكح ما نكح آباؤكم من النساء إلاّ ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا	143، 398
23	وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن	132، 158
24	فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة	626، 685
26	يريد الله ليبين لكم ويهديكم	231
31	إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم	561
36	والجار ذي القربى	362
39	وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر	237
45	كفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً	404
46	وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به	243
48	إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء	559
50	كفى به إثماً مبيناً	404
53	فإذا لا يؤتون الناس نقيرا	269
59	فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول	109
64	وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله	405
66	إلا قليل منهم	269
78	فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقون حديثاً	669
79	ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك	
81	ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم	244، 312، 387
		669
83	لعلمه الذين يستنبطونه منهم	110
83	ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً	110، 591
84	فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك	272
90	أو جاؤوكم حصرت صدورهم	341، 394

رقم الآيــة	الآيــة	رقـم الصفحـة
114	لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة	260
115	نوله ما تولى ونصله جهنم	370
122	والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلا	550
127	ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان	346، 397
128	وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً	227
128	فلا جناح عليهما أن يصالحا صلحاً	
146	وسوف يؤت الله المؤمنين	361، 416
155	فبما نقضهم ميثاقهم	328
160	من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلاّ مثلها	
162	لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون والزكاة	345، 394
164	ورسلاً قد قصصناهم عليك	385
164	كلم الله موسى تكليماً	47، 477، 672، 685
165	رسلاً مبشرين ومنذرين	543
166	لكن الله يشهد بما أنزل إليك	415، 454
168	إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً	497، 555
169	إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيراً	497، 555
170	فآمنوا خيراً لكم	185
171	ولا تقولوا ثلاثة انتهوا	387
171	انتهوا خيراً	87، 201
176	إن امرؤ هلك ليس له ولد	100، 386
176	يبين لكم أن تضلوا	100، 389، 502

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
	المائدة:	
3	ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم	321
4	ماذا أحل	237
6	يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين	141، 439، 615، 636
13	فبما نقضهم ميثاقهم	328
19	أن تقولوا ما جاءنا من بشير	390
22	إن فيها قوماً جبارين	401
23	قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما	147
26	فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض	146، 382
30	وطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله	630
35	وابتغوا إليه الوسيلة	124
36	والجار ذي القربى	145
38	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما	167، 199، 216، 397
41	ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم	519
44	إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربنيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء	402، 402
55	إنما وليكم الله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون	573
60	هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت	419،509،632
64	وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء	643
65	ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم	549

رقم الآيـة	الآيـــة	رقم الصفحـة
67	يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك	119
69	إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى	400،210،183
89	فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة	439
95	ومن قتله متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم	313
96	متاعاً لكم وللسيارة	625
105	يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم	120، 272
106	شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم	259
107	من الذين استحق عليهم الأولين	270
83	لعلمه الذين يستنبطونه منهم	110
116	أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله	502، 593

الأنعـــام:

رقم الآيـة	الآيـــة	رقم الصفحـة
14	قل أغير الله أتخذ ولياً	
14	هو يطعم ولا يطعم	83، 279
27	يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين	271
27	ولو ترى إذ وقفوا على النار	163، 165، 201
30	لو ترى إذ وقفوا على ربهم	461
33	قد نعلم إنه ليحزنك	231
35	فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء	74، 261
35	ولو شاء الله لجمعهم على الهدى	
39	من يشأ الله يضلل ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم	74
40	قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون	83
54	كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهلة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم	233
68	وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فإعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع	

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
	القوم الظالمين	544
82	الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم	120
90	أولئك على هدى الله فبهداهم اقتده	351
93	ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت	263
100	وجعلوا لله شركاء الجن	83
101	بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم	510
102	ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء	510
103	لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار	303
107	ولو شاء الله ما أشركوا	522
109	وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون	193
122	كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون	508
124	وإذا جاءتهم آية قالوا: لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته	681
125	فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً	498
128	يوم نحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال: النار مثواكم خالدين فيها إلاّ ما شاء الله إن ربك حكيم عليم	556
137	زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم	179، 214، 286، 424
137	ولو شاء الله ما فعلوه	522
151	ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم	294
158	هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك	409
159	الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً	570
162	محياي ومماتي	369

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة

الأعـــراف:

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
2	كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين	296، 401
7	فلنقصن عليهم بعلم	454، 455
10	وجعلنا لكم فيها معاش	287
12	وما منعك ألا تسجد	234، 405
16	لأقعدن لهم صراطك المستقيم	392
20	ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلاّ أن تكونا ملكين	259
22	ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما	241
23	ربنا ظلمنا أنفسنا	242
26	قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى خير ذلك	273
43	لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون	536
53	هل ينظرون تأويله يوم يأتي تأويله	611
54	ثم استوى على العرش	645
73	فذروها تأكل في أرض الله	270
86	واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم	315، 336
88	قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال: أو لو كنا كارهين	522
89	وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا	412، 522
100	أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون	523
120	وألقي السحرة ساجدين	508
121	قالوا آمنا برب العالمين	508
131	فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه	537
138	يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة	2411

رقم الآيــة	الآيــة	رقـم الصفحـة
141	أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون	588
143	ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال: رب أرني أنظر إليك. قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً، وخرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين	301، 407، 464، 477، 639
145	وأمر قومك يأخذوا بأحسنها	270
154	للذين هم لربهم يرهبون	231
155	واختار موسى قومه سبعين رجلاً	91، 319
178	ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون	
179	ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون	533
186	من يضلل الله فلا هادي له	499
189	هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين	585
190	فلما آتاهم صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون	585
194	إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم	186

الأنفـــال:

19	وإن الله مع المؤمنين	365
26	واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض	315، 337
27	يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً	675
31	ولو نشاء لقلنا مثل هذا	74
32	اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك	238
35	وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية	213
43	ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة	543

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
50	ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون	
	وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب النار	261
66	الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً	452

التـوبة/ بـراءة:

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
1	براءة من الله ورسوله	168
3	إن الله برىء من المشركين ورسوله	37
6	وإن أحد من المشركين استجارك	
24	إن كان آباؤكم وأبناؤكم . . . أحب إليكم من الله ورسوله	38
30	قاتلهم الله	206
30	وقالت اليهود عزير ابن الله	373 ،244
37	إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه	
	عاماً ويحرمونه عاماً	40 ،499
	وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا	391 ،371
44	لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم	
47	ولا أوضعوا خلالكم	417 ،362
55	فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم	
	بها في الحياة الدنيا	327
61	قل أذن خير لكم	277
63	ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم	233
81	فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله	278
100	والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار	278
111	إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة	
	يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً	
	في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا	
	ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم	305
112	التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون	
	بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله	

رقم الآيــة	الآيــــة	رقــم الصفحـة
	وبشر المؤمنين	305، 578
115	وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يتبين لهم ما يتقون	501

يــونــــس:

رقم الآيــة	الآيــــة	رقــم الصفحـة
3	إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر	459
7	إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا	462
9	إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم	537
14	لننظر كيف تعملون	453
23	كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون	
23	يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا	320، 323، 625
25	والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم	501
27	والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها	324
27	كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً	279
35	أم من لا يهدي إلا أن يهدي	351، 366
58	قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون	276
59	قل الله آذن لكم	82
59	قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً	82
71	فاجمعوا أمركم وشركاءكم	283، 316، 363
77	قال موسى أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا	329
88	وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك	502، 534
94	فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين	358، 2592
99	ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً	
101	ما تغني الآيات والنذر	362

هـــود:

رقم الآيــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
15	من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم	336
18	ولعنة الله على الظالمين	
25	ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه إني لكم نذير مبين	195
30	ويا قوم من ينصرني من الله	409
37	واصنع الفلك بأعيننا ووحينا	474
48	قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك	579
68	ألا إن ثموداً كفروا ربهم	268
72	وهذا بعلي شيخاً	
78	هؤلاء بناتي هن أطهر لكم	169، 284، 430، 25
103	ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود	363
106	فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق	557
107	خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعّال لما يريد	356، 557
108	وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات الأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ	356، 557
118	ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين	524
119	إلا من رحمربك ولذلك خلقهم	524

يـوســـف:

رقم الآيــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
2	إنا أنزلناه قرآناً عربياً	485
18	بل سولت لكم أنفسكم أمراً	630
24	ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين	589
26	إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين	643
27	وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت	394، 643

رقم الآيــة	الآيــــة	رقــم الصفحــة
30	امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حباً إن لنراها في ضلال مبين	174، 589
31	ما هذا بشراً	217
32	الآن حصص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ولقد راودته عن نفسه فاستعصم	589، 596
36	نبئنا بتأويله	611
43	إن كنتم للرؤيا تعبرون	231
44	وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين	230
70	فلما جهزهم بجهازهم وجعل السقاية	343
82	واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها	99، 199، 318، 358، 389، 467، 471، 692
100	وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل	611
109	ولدار الآخرة خير	181، 339

الـرعـــد:

رقم الآيــة	الآيــــة	رقــم الصفحــة
2	الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر	460، 476
23	جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليها من كل باب	250، 385، 539
24	سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار	250، 385، 539
29	طوبى لهم وحسن مآب	204
31	ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى لله الأمر جميعاً	185، 262
43	كفى بالله	229

رقم الآيـة	الآيــة	رقـم الصفحـة
	إبـراهيــم:	
11	قالتل هم رسلهم إن نحن إلاّ بشر مثلكم	592
18	مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف	247
22	ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي	285، 369
34	إني أسكنت من ذريتي بواد	257
37	آتاكم من كل ما سألتموه	257
47	مخلف وعده رسله	285، 550
52	هذا بلاغ للناس ولينذروا به	323
	الحجــر:	
20	وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين	345
	النحــل:	
1	أتي أمر الله فلا تستعجلوه	409
9	ولو شاء الله لهداكم أجمعين	74، 676
10	لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم	187
11	لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم	187
12	وسخر الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون	253
26	فأتي الله بنيانهم من القواعد	409
33	هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك	409، 470
36	فما آتان الله	
37	إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل	351، 366، 504
40	كن فيكون	196
43	وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً يوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون	297

رقم الآية	الآيــة	رقــم الصفحـة
44	بالبينات والزبر	119، 297
44	وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون	
53	وما بكم من نعمة فمن الله	317
77	وما أمر الساعة إلا كلمح بالبصر أو هو أقرب	480

الإســـــراء:

رقم الآية	الآيــة	رقــم الصفحـة
4	وقضينا إلى بني إسرائيل لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً	527
11	ويدع الإنسان بالشر	359، 360، 361
16	إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً	525، 635
23	وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه	678
31	ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم	294
40	أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً، إنكم لتقولون قولاً عظيماً	82
44	وإن من شيء إلاّ يسبح بحمده	679
85	يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً	119
100	ولو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي	100
110	أيا ما تدعو فله الأسماء الحسنى	329

الكهـــف:

رقم الآية	الآيــة	رقــم الصفحـة
2	لينذر بأساً شديداً	320
18	وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد	76
22	سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم	312، 578
23	ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً	98، 301، 634
24	إلا أن يشاء الله	301، 634

رقم الآيـة	الآيـة	رقم الصفحة
29	فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	255، 518
29	وساءت مرتفقاً	
51	وما كنت متخذ المضلين عضداً	685
64	ذلك ما كنا نبغ	417
77	لتخذت عليه أجراً	174
79	فأردت أن أعيبها	670
80	فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً	280،303،356، 690
81	فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة	670
82	فأراد ربك	670

مـريــم:

رقم الآيـة	الآيـة	رقم الصفحة
12	يا يحيى خذ الكتاب بقوة	530
25	وهزي إليك بجذع النخلة	230
35	كن فيكون	196
69	ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشدّ على الرحمن عتياً	175
90	وتخرّ الجبال هدا	322
91	أن دعوا للرحمن ولداً	322

طــه:

رقم الآيـة	الآيـة	رقم الصفحة
5	على العرش استوى	303، 645
15	إن الساعة آتية أكاد أخفيها	35
39	لتصنع على عيني	474
44	فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى	204
61	لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب	242
63	إن هذان لسحران	267، 268، 359
77	فاضرب لهم طريقاً	359

رقم الآيــة	الآيــة	رقم الصفحـة
132	وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً	272
	الأنبيــــاء:	
2	ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث	487
49	يخشون ربهم	461
62	أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم	82
88	وكذلك ننجي المؤمنين	186، 372
92	وأن هذه أمتكم أمة واحدة	195، 433
96	حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون واقترب الوعد الحق	184، 343
106	إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين	323
	الحـــج:	
4	كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير	506
5	لنبين لكم ونقر في الأرحام	
23	يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً	169
30	ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه	663
40	لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً	254
58	والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقاً حسناً، وإن الله لهو خير الرازقين	654
59	ليدخلنهم مدخلاً يرضونه، وإن الله لعليم حليم	654
73	ولن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له	
77	يأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون	654
	المـؤمنــون:	
20	تنبت بالدهن	229، 232

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
40	عما قليل ليصبحن نادمين	328
52	إن هذه أمتكم أمة واحدة	273

النـــور:

1	سورة أنزلناها وفرضناها	166، 216
2	الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة	167،199،216، 397
17	يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً	231
20	ولولا فضل الله عليكم ورحمته، وأن الله رؤوف رحيم	185
35	الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح	304
55	ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون	518

الفـرقــان:

19	فما يستطيعون صرفاً ولا نصراً	260
59	الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً	
74	واجعلنا للمتقين إماماً	602، 686

الشعـــراء:

25	قال لمن حوله ألا تستمعون	
63	أن اضرب بعصاك البحر فانفلق	
78	الذي خلقني فهو يهديني	655، 669
79	والذي هو يطعمني ويسقيني	655، 669
80	وإذا مرضت فهو يشفيني	655، 669
82	والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين	655

رقم الآيـة	الآيـــة	رقم الصفحـة
197	أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل	213
210	وما تنزلت به الشياطين	370
	النمـــل:	
10	لا يخاف لدي المرسلون	
11	إلا من ظلم	
21	أو لا أذبحنه	362، 417
23	وأوتيت من كل شيء	99، 257
28	اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون	296
65	الغيب إلاّ الله	269
	القصــــص:	
8	فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً	534
9	وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه	534
10	إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها	590
14	ولما بلغ أشده واستوى	646
23	ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان، قال: ما خطبكما؟ قالتا: لا نسقي حتى يصدر الرعاء، وأبونا شيخ كبير	73
24	فسقى لهما، ثم تولى إلى الظل	73
26	قالت إحداهما: يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين	529
32	وقال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له	597
34	ردأ يصدقني	274
43	لعلهم يتذكرون	520
44	وما كنت بجانبي الغربي	181، 341
46	وما كنت بجانب الطور إذ نادينا، ولكن رحمة من ربك لتنذر	

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
	قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون	
47	لولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً	325
68	وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة	598، 671
88	كل شيء هالك إلا وجهه	473
	العنكبـــوت:	
26	إني مهاجر إلى ربي	463
69	وإن الله لمع المحسنين	
	الـــروم:	
1	الم	274
2	غلبت الروم	274، 372
3	في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون	274
4	لله الأمر من قبل ومن بعد	99
24	ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً	240
25	وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه	350، 354
29	فمن يهدي من أضلّ الله	506
34	ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون	281
51	ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفراً لظلوا من بعده يكفرون	88
	لقمـــان:	
13	إن الشرك لظلم عظيم	
34	إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت	119

رقم الآية	الآيـــة	رقم الصفحة
	سجـــدة:	
	تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون	656
	الأحـــزاب:	
16	وإذا لا تمتعون إلا قليلاً	269
35	والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات	202
36	وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم	601
50	وامرأة مؤمنة أن وهبت نفسها للنبي	722
56	إن الله وملائكته يصلون على النبي	9، 211
57	إن الذين يؤذون الله ورسوله	461، 641
	سبـــأ:	
10	يا جبال أوبي معه والطير	170، 187، 215
32	بل مكر الليل والنهار	200
48	قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب	167
	فاطـــر:	
3	هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض	76
21	ولا الظل ولا الحرور	235
23	إن أنت إلاّ نذير	592
36	ولا يقضي عليهم فيموتوا	242
43	ولا يحيق المكر السيء إلاّ بأهله	693

رقم الآيـة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
	يــــس:	
11	وخشي الرحمٰن بالغيب	613
13	واضرب لهم مثلاً	359
22	وما لي لا أعبد	359
32	وإن كل لما جميع لدينا محضرون	208
34	وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون	511
35	ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون	511
76	فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون	30
82	إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون	196، 486
	الصـافــات:	
7	وحفظا من كل شيطان مارد	241
8	لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون	241
12	بل عجبت ويسخرون	478
47	لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون	292
95	قال أتعبدون ما تنحتون	511، 636
96	والله خلقكم وما تعملون	511، 636، 668
103	فلما أسلما وتله للجبين	102، 184، 343
104	وناديناه	184، 343
147	وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون	304،356،478
153	اصطفى البنات على البنين ما لكم كيف تحكمون	82
	ص:	
3	ولات حين مناص	30
187	إذ عرض عليه بالعشي	30
433	حتى توارت بالحجاب	433

رقم الآيــة	الآيــــة	رقم الصفحة
	الـزمــــر:	
1	تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم	168
3	والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم	249
9	قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون	72
49	فإذا مس الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال: إنما أوتيته على علم، بل هي فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون	536
56	أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله	475
71	وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا: بلى، ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين	184، 578
72	قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين	184، 578
73	وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاؤوها	184،201،233، 236
	وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها: سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين	343،578،579، 635
74	وقالوا: الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين	635
	غــافــــر:	
17	اليوم تجزى كل نفس بما كسبت	
18	ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع	518
28	وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه	294
29	فمن ينصرنا من بأس الله	409
37	وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل	508
42	وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار	30

رقم الآية	الآيـــة	رقم الصفحة
463، 641	كن فيكون	196
83	فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم	297
	فصلـــت:	
2	تنزيل من الرحمن الرحيم	251
3	كتاب فصلت آياته	251
3	قرآناً عربياً لقوم يعلمون	251
4	بشيراً ونذيراً	251
17	أما ثمود فهديناهم	293، 351
34	ولا تستوي الحسنة ولا السيئة	235
40	إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا	658
	الشـــورى:	
11	ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	304، 680
15	وأمرت لأعدل بينكم	231
24	فإن يشأ يختم على قلبك	74
	الـزخـــرف:	
13	لتستووا على ظهوره	646
31	لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم	
76	ولكن كانوا هم الظالمين	238
83	فذرهم يخوضوا ويلعبوا	270
	الجـاثيـــة:	
14	قل للذين آمنوا يغفروا للذين	270

رقم الآيـة	الآيـــة	رقم الصفحـة
14	ليجزي قوماً بما كانوا يكسبون	432 ،186
23	أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة	674 ،314
	الأحقـــاف:	
12	هذا كتاب مصدق لساناً عربياً	251
23	لم يلبثوا إلاّ ساعة من نهار بلاغ	
33	أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر	229
35	كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ	323،99
	محمـــد:	
15	مثل الجنة التي وعد المتقون	199
15	فيها أنها من ماء غير آسن	247 ،216
21	طاعة وقول معروف	،388 ،198 ،99 692
31	حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم	460 ،451 ،207
35	وأنتم الأعلون والله معكم	674
	الفتـــح:	
1	إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً	584
2	ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر	584
27	لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين	644

رقم الآيـة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
	الحجــرات:	
3	أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى	207
7	وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان	548
	ق:	
9	جنات وحب الحصيد	181، 340
16	حبل الوريد	181، 340
41	يوم يناد المناد	359، 361، 417
	الذاريـــات:	
1	والذاريات ذرواً	486
23	إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون	209، 232
25	فقالوا: سلاماً، قال: سلام	292
50	ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين	352
56	وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون	353، 535
57	ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون	353
58	إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين	367
	الطـــور:	
1	والطور وكتاب مسطور	486
16	إنما تجزون ما كنتم تعملون	631
21	وكل امرىء بما كسب رهين	630
	النجـــم:	
3	وما ينطق عن الهوى	158

رقم الآية	الآيــة	رقم الصفحة
4	إن هو إلا وحي يوحى	158
6	ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى	341
9	فكان قاب قوسين أو أدنى	480
25	فللّه الآخرة والأولى	353
32	الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم	548
43	وأنه هو أضحك وأبكى	30
72	وأنه هو أمات وأحيا	
48	وأنه هو أغنى وأقنى	72
54	فغشاها ما غشى	100

القمــــر:

رقم الآية	الآيــة	رقم الصفحة
5	فما تغن النذر	361، 362
6	يوم يدع الداع	417
7	خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث	100
10	فدعا ربه أني مغلوب فانتصر	195
14	تجري بأعيننا	474
49	إنا كل شيء خلقناه بقدر	197، 661

الرحمــــن:

رقم الآية	الآيــة	رقم الصفحة
12	والحب ذو العصف والريحان	30
26	كل من عليها فان	362
27	ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام	473
29	كل يوم هو في شأن	673
46	ولمن خاف مقام ربه جنتان	463
76	متكئين على رفرف خضر وعبقري حسان	370

الواقعــــة:

رقم الآية	الآيــة	رقم الصفحة
1	إذا وقعت الواقعة	169

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
2	ليس لوقعتها كاذبة	169
3	خافضة رافعة	169
18	يطوف عليهم ولدان مخلدون	314
18	بأكواب وأباريق وكأس من معين	314
19	لا يصدعون عنها ولا ينزفون	314
20	وفاكهة مما يتخيرون	314
21	ولحم طير مما يشتهون	314
22	وحور عين	168، 314، 619
37	عرباً أتراباً	36
80	تنزيل من ربّ العالمين	
95	إن هذا لهو حق اليقين	181، 340

الحديـــد:

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
10	لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل	256
10	أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا	256
27	وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها	513، 677
	وما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها	
	فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون	513، 677
29	لئلا يعلم أهل الكتاب	235، 403، 405
29	ألا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله	
	يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم	

الحشـــر:

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
2	فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا	301، 409
2	يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين	365
7	ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله ورسوله ولذي	
	القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل	438، 605

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
7	ما آتاكم الرسول فخذوه	
8	للفقراء والمهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون	605، 611
9	والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون	605، 611
10	والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان	605، 611
	الصف:	
3	كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون	255
14	من أنصاري إلى الله	
	الجمعة:	
9	يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله	255
	المنافقون:	
4	قاتلهم الله	206
10	فأصدق وأكون	359، 360
	الطلاق:	
6	أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم	158

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
	التحريم:	
5	مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً	578
7	إنما تجزون ما كنتم تعلمون	631
	القلم:	
3	وإن لك لأجراً غير ممنون	540
	المعارج:	
37	عن اليمين وعن الشمال عزين	
	نوح:	
1	إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه	124
3	أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون	553
4	يغفر لكم من ذنوبكم	50، 350، 553
4	ويؤخركم إلى أجل مسمى	
25	مما خطيئاتهم	329
	الجن:	
18	وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحداً	195
	المزمل:	
20	تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً	238

رقم الآيـة	الآيـة	رقم الصفحة
	القيامـة:	
1	لا أقسم بيوم القيامة	235
22	وجوه يومئذ ناضرة	302، 406، 640
23	إلى ربها ناظرة	302، 406، 640، 690
24	ووجوه يومئذ باسرة	302
25	تظن أن يفعل بها فاقرة	302
	الإنسـان:	
20	وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً	351، 440
21	عليهم ثياب سندس خضر وإستبرق	619
	المرسـلات:	
15 ـ 19 ـ 24		203
28 ـ 34 ـ 37	ويل يومئذ للمكذبين	203
40 ـ 45 ـ 47		203
٣٦ ـ ٤٩	ولا يؤذن لهم فيعتذرون	203، 552
	النازعـات:	
42	يسألونك عن الساعة أيان مرساها	
43	فيم أنت من ذكراها	
44	إلى ربك منتهاها	
45	إنما أنت منذر من يخشاها	119
	عبـس:	
22	ثم إذا شاء أنشره	160

رقم الآيـــة	الآيـــة	رقـم الصفحـة
	التكويـــر :	
1	إذا الشمس كورت	100
	المطففيـــن :	
1	ويل للمطففين	203
2	إذا كالوا على الناس	689
15	كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون	468، 643
	الإنشقـــاق :	
1	إذا السماء انشقت	100،184،297، 343
2	وأذنت لربها وحقت	184، 343
3	وإذا الأرض مدت	184، 344
4	وألقت ما فيها وتخلت	184
5	وأذنت لربها وحقت	184
6	يأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه	297
	البـــروج :	
4	قتل أصحاب الأخدود	298
21	بل هو قرآن مجيد	
22	في لوح محفوظ	
	الأعلـــى :	
3	والذي قدر فهدى	365

رقم الآيـة	الآيـة	رقم الصفحـة
	الفجـر:	
4	والليل إذا يسر	417
22	وجاء ربك والملك صفاً صفاً	470، 611، 641
27	يأيتها النفس المطمئنة	332
28	ارجعي إلى ربك راضية مرضية	332، 354، 471
	البلـد:	
10	هديناه النجدين	351
	الليـل:	
13	وإن لنا للآخرة والأولى	353
	الضحـى:	
1	والضحى	486
7	ووجدك ضالاً فهدى	594، 685
	التيـن:	
1	والتين والزيتون	486
	العلـق:	
1	اقرأ باسم ربك الذي خلق	488
18	سندع الزبانية	360، 361، 417

رقم الآية	الآيــة	رقم الصفحة
	البينــة:	
5	ذلك دين القيمة	182، 340
	القارعــة:	
1	القارعة	168
2	ما القارعة	
	التكاثـــر:	
3	كلا سوف تعلمون	554
4	ثم كلا سوف تعلمون	554
5	كلا لو تعلمون علم اليقين	
	الهمـــزة:	
2	الذي جمع مالاً وعدده	364
	الكافـــرون:	
1	قل يأيها الكافرون	30
2	لا أعبد ما تعبدون	30
3	ولا أنتم عابدون ما أعبد	30
4	ولا أنا عابد ما عبدتم	30
5	ولا أنتم عابدون ما أعبد	30
6	لكم دينكم ولي دين	30، 292، 369
	النصـــر:	
1	إذا جاء نصر الله والفتح	29

رقم الآيـة	الآيـة	رقم الصفحة
2	ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً	29
3	فسبح بحمد ربك واستغفره	29
	المسـد:	
1	تبت يد أبي لهب وتب	645
	الإخـلاص:	
1	قل هو الله أحد	186، 374
2	الله الصمد	374
	الفلـق:	
1	قل أعوذ برب الفلق	515
2	من شر ما خلق	515، 663
3	ومن شر غاسق إذا وقب	515، 663
4	ومن شر النفاثات في العقد	515
	النـاس:	
1	قل أعوذ برب الناس	160، 664
2	ملك الناس	664

فهـرس الأحاديـث النبويـة

الحــــديـــث	رقم الصفحة
ـ قال ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»	107، 188
ـ وقال: «من سئل على علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار»	108
ـ وقال: «لا تحلفوا بآبائكم»	396، 421
ـ وقال: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»	428، 429
ـ وقال: «إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسر منه، فمن قرأه قراءة عبدالله فقد قرأ بحرفه، ومن قرأ قراءة أبي فقد قرأ بحرفه، ومن قرأ قراءة زيد فقد قرأ بحرفه»	435
ـ وقال: «ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد»	559
ـ وقال عن الإحسان: «أن تخشى الله كأنك تراه، فإن كنت لا تراه فإنه يراك» وفي رواية أخرى: «فإن لم تكن تراه فإنه يراك»	660

فهـرس الشواهـد الشعريـة

الشاهد		رقم الصفحة
الهمـزة		
ـ كيف نومي على الفراش ولما	... شعواء	374
ـ تذهل الشيخ عن بنيه وتبدى	... العذراء	374
ـ أمن يهجو رسول الله منك	... سواء	633
ـ كأن سبيئة من بيت رأس	... وماء	213
ـ طلبوا صلحنا ولات أوان	... بقاء	225
الألـف		
ـ فقلت له اخترها قلوصاً سمينة	... الجبا	319
ـ فقام إليها حبتر بسلاحه	... فتى	319
البـاء		
ـ صبحن من كاظمة الخص الخرب	... عبد المطلب	411
ـ لكل دهر قد لبست أثواباً	... المعصبا	367،353

الشاهــد		رقم الصفحة
ـ عاود هراة وإن معموها خربا	... طربا	227
ـ ولو ولدت قفيرة جرو كلب	... الكلابا	434،433
ـ على أنها كانت تأوّل حبها	... فأصحبا	608
ـ حتى إذا قملت بطونكم	... شبوا	343
ـ وقلبتم ظهر المجن لنا	... الخب	343
ـ إياك إياك المراء فإنه	... جالب	162
ـ ديار مية إذ مي تساعفنا	... عرب	72
ـ ولم يبق إلاّ أسير غير منفلت	... مجنوب	619
ـ بثينة ما فيها إذا ما تبصرت	... أشب	291
ـ وليلى هي الأحلام والأمل العذب		290
ـ وكيف تواصل من أصبحت	... مرحب	389 ،90
ـ فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا	... عجب	422،212
ـ أمرتك الخير فافعل ما أمرت به	... نشب	91
ـ لقد حملت قيس بن عيلان حربها	... والحرب	164
ـ أخاها إذا كانت عضاضاً سمالها	... صعب	164
ـ له كفل كالدعص بلله الندى	... المضبب	616
ـ له ملك ينادي كل يوم	... للخراب	534
ـ قالوا: تحبها؟ قلت بهرا	... والتراب	60
ـ إن الرجال لهم إليك وسيلة	... وتخضبي	124

التـــاء

ـ جزى الله عنا جعفراً حين أزلقت	... فزلت	73
ـ أبوا أن يملونا ولو أن أمنا	... لملت	73
ـ هم خلطونا بالنفوس وألجؤوا	... وأظلت	73

الشاهد		رقم الصفحة
ـ فلو أن قومي أنطقتني رماحهم	... أجرت	73
ـ من يك ذابت فهذا بتي	... مشتي	

الجيم

ـ دوية قفر يمشي نعامها	... الأرندج	263

الحاء

ـ ورأيت زوجك في الوغى	... ورمحاً	621،364،317

الدال

ـ تسمع في أجوافهن صردا	... وبددا	254
ـ حتى إذا أسلكوه في قتائده	... الشردا	636
ـ معاوي إننا بشر فأسجح	... الحديدا	617
ـ فإن لم أصدق ظنكم بتيقن	... الرواعد	242
ـ ويعلم أكفائي من الناس أنني	... المذاود	242
ـ حنتني حانيات الدهر حتى	... لصيد	316
ـ قريب الخطو يحسب من رآني	... بقيد	316
ـ ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى	... مخلدي	240
ـ وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها	... أحد	137
ـ إلا أواري لأياً ما أبينها	... الجلد	137
ـ وغيري يأكل المعروف سحتاً	... الأيادي	291
ـ والذي حارت البرية فيه	... جماد	290

الشاهد		رقم الصفحة
ـ فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج	... المسرد	462

الـــراء

ـ تحت الذي اختار له الله الشجر	...	320
ـ فلو أن ذرا أو أباه رأى الذي	... تتأخرا	411
ـ لتجدني بالأمير براً	... مكر	374
إذا غطيف السلمي فرا		374
ـ أكل امرىء تحسبين امرىء	... ناراً	89
ـ علي يوم تملك الأمورا	... نذوراً	271
وبدنا مقلداً منحوراً		271
ـ لما رأت نبطاً أنصاراً	... الإزارا	644
كنت من النصارى جارا		644
ـ الشمس طالعة ليست بكاسفة	... والقمرا	298
ـ أبا الأراجيز يابن اللؤم توعدني	... الخور	95
ـ فإنك لا تبالي بعد حول	... حمار	213
ـ ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها	... والقمر	293
ـ فلا يدعني قومي ليوم كريهة	... عامر	590
ـ غدا أحلت لابن أصرم طعنة	... والخمر	183
ـ ليس تخفى بشارتي قدر يوم	... إعساري	361
ـ آبك أيه بي أو مصدر	... حشور	212
ـ لا يبعدن قومي الذين همو	... الجزر	395
ـ النازلين بكل معترك	... الأزر	395
ـ ولأنت تفري ما خلقت وبعض	... لا يفري	511
ـ مستقبلين شمال الشأم تضربنا	... منثور	163

ـ على عمائمنا يلقى وأرحلنا سود المحاجر لا يقرأن بالسور	... رير	163
ـ جئني بمثل بني بدر لقومهم	... سيار	622
ـ فلما علونا واستوينا عليهم	... وكاسر	460
ـ إني إليك لما وعدت لناظر	... الموسر	642
ـ إن العقل في أموالنا لا نضق به	... للصبر	317
ـ فإن تك في أموالنا لا نضق بها	... للصبر	91

السيــن

ـ ولو أنها نفس تموت سرية	... أنفسنا	95
ـ يا مي إن تفقدي قوماً ولدتهم	... خلاس	95
ـ عمرو وعبد مناف والذي عهدت	... عباس	95
ـ خير من القوم العصاة أميرهم	... الجلس	298
ـ ويئست مما كان يشعفني	... كالياس	174

الصـــاد

ـ وجوه يوم بدر ناظرات	... الخلاصا	641

الضـــاد

ـ قال لها هل لك في	... بالمرضى	370

الطـــاء

ـ شراب ألبان وتمر وإقط		621

الشاهـد		رقم الصفحة

العيـن

ـ يا ليت أيام الصبا رواجعا		92
ـ يا ليت شعري والمنى لا تنفع	... مجمع	364
ـ متى تأت زيداً قاعداً عند حوضه	... تقارع	372
ـ ولو شئت أن أبكي دماً لبكيته	... أوسع	75
ـ فبت كأني ساورتني ضئيلة	... نافع	165
ـ أتجزع إن نفس أتاها حمامها	... تدفع	227
ـ فإنك كالليل الذي هو مدركي	... واسع	693
ـ شجو حساده، وغيظ عداه	... واع	72
ـ لا تجزعي إن منفساً أهلكته	... فاجزعي	227

الفـاء

ـ وعض زمان يا ابن مروان لم يدع	... أو مجلف	188،183،163
ـ نعلق في مثل السواري سيوفنا	... نفانف	344،148
ـ ألم تر أنَّ البضع يخلق عوده	... المتُقصف	341

القـاف

ـ وقاتم الأعماق خاوي المخترق		102
ـ إذا العجوز غضبت فطلق	... ولا تملق	660
ـ حسبت بغام راحلتي عنافا	... بالعناق	410،318
ـ وإلا فاعلموا أنا وأنتم	... شقاق	400،211،183
ـ لعمري لقد لاحت عيون كثيرة	... تحرق	76

الشاهد		رقم الصفحة
ـ تشب لمقرورين يصطليانها	... والمحلق	76
ـ وقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا	... موثق	205
ـ فلما كففنا الحرب كانت عهودكم	... متألق	206
ـ رأتني بحبليها فصدت مخافة	... فروق	316
ـ وقد تخذت رجلي إلى جنب غرزها	... المطرق	174
ـ هل أنت باعث دينار لحاجتنا	... مخراق	618
ـ قد استوى بشر على العراق	... مهراق	460
ـ هلا سألت بذي الجماجم عنهم	... المحرق	345

الكـــــاف

ـ أرسلت فيها قطماً لكالكا	... باركا	609

الـــلام

ـ هل تعرف اليوم رسم الدار والطللا	... الخللا	92،71
ـ دار لموة إذ أهلي وأهلهم	... الغزلا	92،71
ـ كأننا رعن قف يرفع الآلا		
ـ إن محلاً وإن مرتحلا	... مهلا	92
ـ قتلوا ابن عفان الخليفة محرما	... مخذولا	176
ـ بأن يعتزوا قومي وأفقد فيكم	... مرجما	
ـ أبيض لا يرهب الهزال ولا	... إلى	642
ـ قد قيل ذلك إن حقاً وإن كذبا	... قيلا	91
ـ كما خط الكتاب بكف يوما	... يزيل	426،214
ـ لعاب الأفاعي القاتلات لعابه	... عواسل	31

الشاهد		رقم الصفحة
ـ اعتاد قلبك من ليلى عوائده	... الطلل	92،71
ـ ربع قواء أذاع المعصرات به	... خضل	92،71
ـ فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى	... عقنقل	343
ـ فإذا وذلك يا كبيشة لم يكن	... بخيال	263،236
ـ فصيروا مثل كعصف مأكول		304،234
ـ فإذا وذلك ليس إلا حينه	... لم يفعل	236،233
ـ إن يكن طبك الدلال فلو في	... الخوالي	262
ـ ألا إن خير الناس حياً وهالكاً	... السلاسل	529
ـ فلا يدعني قومي ليوم كريهة	... أعجل	590
ـ ويأوي إلى نسوة عطل	... السعالي	491

الميم

ـ كفاك كف ما تليق درهماً	... الدما	361
ـ وأغفر عوراء الكريم ادخاره	... تكرما	
ـ إذا نظرت إليك من ملك	... نعما	641
ـ لقد كان في حول ثواء ثويته	... سائم	241
ـ أو كلما وردت عكاظ قبيلة	... يتوسم	76
ـ سلام الله يا مطر عليها	... السلام	164
ـ أستغفر الله ذنباً لست محصيه	... والعمل	91
ـ فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن	... أشأم	177،97
ـ فإنت طلاق، والطلاق عزيمة	... أظلم	177،97
ـ وأرى لها بأغدرة السيد أنه	... رسم	226
ـ إلا رماد هامداً دفعت	... سحم	226
ـ ولقد خبطن بيوت يشكر خبطة	... الأعمام	96
ـ فكيف إذا حللت بدار قوم	... كرام	398

الشاهد		رقم الصفحة
ـ فخر صريعاً لليدين وللفم		
ـ لو بأبانين جاء يخطبها	... بدم	232
ـ تخبر من لاقيت أنك عائذ	... عارم	410
ـ وصي النبي المصطفى وابن عمه	... مغارم	410
ـ بأن يغتروا قومي وأفقد فيكم	... مرجماً	462

النـــون

الشاهد		رقم الصفحة
ـ وصاليات ككما يؤثفين		234، 304
ـ قتلوا كسرى بليل محرما	... بكفن	177
ـ فجاؤوا يهرعون إليه حتى	... عزينا	124
ـ يا خرز تغلب ماذا بال نسوتكم	... تحنانا	237
ـ وللموت تغذوا الوالدات سخالها	... المساكن	534
ـ دعي ماذا علمت سأتقيه	... نبئيني	238
ـ بواد يمان ينبت السدر صدره	... الشبهان	230
ـ أتمدح فقعسا وتذم عبسا	... هجين	340
ـ ولو أقوت عليك ديار عبس	... اليقين	340
ـ وكل أخ مفارقه أخوه	... الفرقدان	474
ـ فإن بيقدر عليك أبو قُبيس	... هوان	242
ـ وتُخضب لحيةٌ غدرت وخانت	... آنِ	242

الهـــاء

الشاهد		رقم الصفحة
ـ فزججتها بمزجة	... أبي مزادة	179، 180، 187، 286
ـ وشر المنايا ميت بين أهله	... حاضره	90، 389

الشاهد		رقم الصفحة
ـ أبي جودة لا البخل واستعجلت به	... قاتله	606
ـ وشريت بردا ليتني	... هامه	606
ـ هامة تدعو صدى	... فاليمامة	606
ـ الريح تبكي شجوه	... الغمامة	609،606
ـ وجداء ما يرجى بها ذو قرابة	... ربيبها	90
ـ كثيراً بما يتركن من كل حفرة	... سعالها	232،230
ـ ورثت أبي أخلاقه عاجل القرى	... شبوبها	96
ـ علفتها تبناً وماءاً بارداً	... عيناها	314
ـ تمر على ما تستمر وقد شفت	... صدورها	179
ـ وكل قوم أطاعوا أمر مرشدهم	... غاويها	383
ـ الظاعنين ولما يظغنوا أحداً	... نخليها	383
ـ يقولون جاهد يا جميل بغزوة	... قتالها	318
ـ لما رأت ساتيد ما استعبرت	... لامها	426،214
ـ مشائيهم ليسوا مصلحين عشيرة	... غرابها	
ـ غبسا كواسب لا يمن طعامها		540
ـ أموالنا لذوي الميراث نجمعها	... نبنيها	534
ـ فعلا فروع الأيهقان وأطفلت	... ونعامها	621
ـ مثلك يثني المزن عن صوبه	... غربه	291

الـــياء

ـ فلو كان عبدالله مولى هجوته	... مواليا	163
ـ قرى عنكما شهرين أو نصف ثالث	... غيابيا	480
ـ بدا لي أني لست مدرك ما مضى	... جائيا	620
ـ فأبلوني بليتكم لعلي	... نويا	360

قائمة المراجع والمصادر

أولاً: المخطوطات:

ـ المأموني: الشيخ إبراهيم ـ **رسالة في المحذوفات من القرآن الكريم: هل تعد منه أم لا** ـ مخطوط ـ دار الكتب والوثائق المصرية ـ القاهرة ـ (رقم 233 مجاميع تيمور).

ثانياً: المطبوعات:

ـ **القرآن الكريم.**

ـ آل كاشف الغطاء: محمد الحسين ـ **أصل الشيعة وأصولها** ـ ط 14 ـ المكتبة والمطبعة الحيدرية في النجف ـ المكتبة الحيدرية ـ النجف 1395 هـ/ 1965 م.

ـ الأحمر: خلف بن حيان ـ **مقدمة في النحو** ـ ت: عز الدين التنوخي ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق ـ 1381 م/ 1961 م.

ـ أحمد: محمود كامل ـ **مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم** ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1403 م/ 1983 م.

ـ أحمد: نوزاد حسن ـ **المنهج الوصفي في كتاب سيبويه** ـ ط 1 ـ جامعة قاريونس ـ بنغازي 1996 م.

ـ الأخفش: أبو الحسين سعيد بن مسعدة ـ **معاني القرآن** ـ ت: هدى محمود قراعة ـ ط 1 مكتبة الخانجي ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ 1411 هـ/ 1990 م.

ـ الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد ـ **تهذيب اللغة** ـ ت: أحمد عبد العليم البردوني وعلي محمد البجاوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ مطابع سجل العرب ـ القاهرة ـ دون تاريخ.

ـ **تهذيب اللغة** ـ ت: محمد علي النجار ـ ج 2 ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة مطابع سجل العرب ـ القاهرة ـ دون تاريخ.

ـ الاسترابادي: رضي الدين محمد بن الحسن ـ **شرح الرضي على الكافية** ـ ت:

يوسف حسن عمر ـ جامعة قاريونس ـ مطابع الشروق ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
ـ الأسفراييني: أبو المظفر ـ **التبصير في الدين** ـ ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري ـ مكتبة الخانجي بمصر ـ ومكتبة المثنى ببغداد ـ 1374 هـ/ 1955 م.
ـ الأشعري: أبو الحسين علي بن إسماعيل ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ـ ت: هلموت ريتر ـ ط 3 ـ فرانز شتايز بفيسبادن ـ 1400 م/ 1980 م.
ـ الأشموني: **شرح الأشموني علي ألفية ابن مالك** المسمى «منهج السالك إلى ألفية ابن مالك» ت: محمد محي الدين عبد الحميد ـ ط 3 ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
ـ الأعلم الشنتمري: أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى ـ **النكت في تفسير كتاب سيبويه** ت: زهير عبد المحسن سلطان ـ ط 1 ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ 1407 هـ/ 1987 م.
ـ الألوسي: شهاب الدين السيد محمود ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** ـ إدارة الطباعة المنيرية ـ مصر ـ بدون تاريخ.
ـ الأمين: السيد محسن ـ **أعيان الشيعة** ـ ج 1 ـ ط 1 ـ مطبعة الإنصاف ـ بيروت، 1380 هـ/ 1960 م.
ـ الأمين: حسن ـ **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية** ـ ج 11 ـ المجلد الثالث ـ بيروت 1395 هـ/ 1975 م.
ـ أمين: أحمد ـ **ضحى الإسلام** ـ ج 3 ـ ط 6 ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1965 م ـ **فجر الإسلام** ـ ط 7 ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة 1959.
ـ الأنباري: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار ـ **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل** ـ ت: محي الدين عبد الرحمن رمضان ـ دمشق ـ 1390 هـ/ 1971 م.
ـ الأنباري: أبو البركات ـ **البيانف ي غريب إعراب القرآن** ـ ت: طه عبد الحميد طه ـ مراجعة: مصطفى السقا ـ الهيأة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ 1390 هـ/ 1970 م.
ـ الأنباري: كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد ـ **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين** ـ ت: محمد محي الدين عبد الحميد ـ ج 2 ـ دار الفكر ـ بدون تاريخ.
ـ أنيس: إبراهيم وعبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله ـ المعجم

الوسيط ـ ج 2 ـ ط 2 ـ مطابع دار المعارف ـ مصر ـ 1393 هـ/ 1973 م.
ـ البصري: الحسن والقاسم الرسي والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضي ـ **رسائل العدل والتوحيد** ـ ط 2 ـ دار الشروق ـ القاهرة وبيروت ـ 1408 هـ/ 1988 م.
ـ البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد ـ **الفرق بين الفرق** ـ ت: محمد محي الدين عبد الحميد ـ مكتبة محمد علي صبيح ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ مصر ـ بدون تاريخ.
ـ البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي ـ **تاريخ بغداد** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان بدون تاريخ.
ـ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ـ **مقدمة في أصول التفسير** ـ ت: عدنان زرزور ط 1 ـ دار القرآن الكريم ـ الكويت 1391 هـ/ 1971 م.
ـ ثعلب: أبو العباس أحمد بن يحيى ـ **مجالس ثعلب** ـ ت: عبد السلام محمد هارون ـ ط 2 دار المعارف ـ مصر ـ دون تاريخ.
ـ الجرجاني: عبد القاهر ـ **دلائل الإعجاز** ـ تصحيح: محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي ومحمد رشيد رضا ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ 1398 هـ/ 1978 م.
ـ ابن الجزري: أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي ـ **النشر في القراءات العشر** ـ ت: علي محمد الضباع ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة مصطفى محمد ـ القاهرة بدون تاريخ.
ـ الجمحي: محمد بن سلام ـ **طبقات فحول الشعراء** ـ ت: محمود محمد شاكر ـ ج 1 ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
ـ الجمل: الشيخ سليمان ـ **حاشية الجمل على الجلالين** ـ مطبعة مصطفى محمد ـ مصر 1352 هـ/ 1933 م.
ـ **الخصائص** ـ ت: محمد علي النجار ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان بدون تاريخ.
ـ ابن جني: أبو الفتح عثمان ـ **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها** ـ ت: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ لمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ 1386 هـ.
ـ جولد تسهير ـ **مذاهب التفسير الإسلامي** ـ ترجمة عبد الحليم النجار ـ مكتبة الخانجي بمصر ـ ومكتبة المثنى ببغداد ـ مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة ـ 1374هـ/ 1955 م.

- الحديثي: خديجة - **الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه** - جامعة الكويت - مطابع مقهوي - الكويت - 1394 هـ/ 1974 م.
- حسان: تمام - **اللغة العربية معناها ومبناها** - دار الثقافة - مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - المغرب - بدون تاريخ.
- **الأصول** - دار الثقافة - الدار البيضاء - المغرب - ط 1 - 1401 هـ/ 1981 م.
- حسن: عباس - **النحو الوافي** - ط 5 - دار المعارف - القاهرة - مصر.
- الحموي: ياقوت - **معجم الأدباء** - ج 8 - دار المستشرق - بيروت - لبنان - بدون تاريخ. والطبعة الأخيرة - دار المأمون - بدون تاريخ.
- أبو حيان: أثير الدين أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف - **البحر المحيط** - مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض - السعودية - بدون تاريخ.
- ابن خالويه - **مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع** - نشر: ج. برجشتر اسر المطبعة الرحمانية - مصر - 1934 م.
- الخضري: محمد الدمياطي - **حاشية الخضري** - الطبعة الأخيرة - شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي - مصر - 1359 هـ/ 1940 م.
- خشيم: علي فهمي - **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة** - دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر - طرابلس - ليبيا - 1967 م.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر - **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** - ت: محمد محي الدين عبد الحميد - ج 1 - ط 1 - مكتبة النهضة المصرية - مطبعة السعادة - القاهرة - مصر - 1367 هـ/ 1948 م.
- الدوري: عبد العزيز - **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام** - ط 2 - المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1961 م.
- دي بور: ت. ج. - **تاريخ الفلسفة في الإسلام** - ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة - ط 5 مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - بدون تاريخ.
- الذهبي: محمد حسين - **التفسير والمفسرون** - ط 1 - دار الكتب الحديثة - القاهرة 1381 هـ/ 1961 م.
- عبد الرازق: مصطفى - **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** - ط 2 - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1379 هـ/ 1959 م.
- رفيدة: إبراهيم عبدالله - **النحو وكتب التفسير** - ط 1 - المنشأة العامة للنشر والتوزيع

والإعلان ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1980 م. والطبعة الثانية ـ 1984 م.
ـ الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني ـ **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن** ـ ت: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ مصر ـ بدون تاريخ.
ـ الرماني: أبو الحسن علي بن عيسى ـ **معاني الحروف** ـ ت: عبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ مطبعة دار العالم العربي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
ـ الزاوي: الطاهر أحمد ـ **مختار القاموس** ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ـ 1980 م.
ـ الزجاج ـ **إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج** ـ ت: إبراهيم الإبياري ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ 1384 هـ/ 1965 م.
ـ الزجاج: أبو إسحاق إبراهيم بن السري ـ **معاني القرآن وإعرابه** ـ ت: عبد الجليل عبده شلبي ط 1 ـ عالم الكتب ـ 1408 هـ/ 1988 م.
ـ الزجاج: أبو إسحاق إبراهيم بن السري ـ **معاني القرآن وإعرابه** ـ ت: عبد الجليل عبده شلبي المكتبة العصرية ـ الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ بيروت ـ صيدا ـ بدون تاريخ.
ـ الزرقاني: محمد بن عبد العظيم ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن** ـ عيسى البابي الحلبي مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
ـ الزركشي: بدر الدين محمد بن عبدالله ـ **البرهان في علوم القرآن** ـ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ج 1 ـ ط 1 ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي 1376 هـ/ 1957 م.
ـ الزمخشري: جار الله محمود بن عمر ـ **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ. وطبعة البابي الحلبي ـ 1948 م.
ـ ابن زنجلة: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد ـ **حجة القراءات** ـ ت: سعيد الأفغاني ـ ط 1، منشورات جامعة بنغازي ـ 1974 م.
ـ الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** ـ ج 1 ـ ط 1 ـ المطبعة الكبرى الأميرية ـ بولاق ـ مصر 1313 هـ.

ـ السالم: صباح عباس ـ **عيسى ابن عمر الثقفي: نحوه من خلال قراءاته** ـ ط 1 ـ مؤسسة الأعليمي ببيروت ودار التربية ببغداد ـ 1395 هـ/ 1975 م.
ـ السبكي: أبو نصر عبد الوهاب علي بن عبد الكافي ـ **طبقات الشافعية الكبرى** ـ ت: محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو ـ ط 1 ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ بدون تاريخ.
ـ السهروردي ـ **عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين** ـ ج 2 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1358 هـ/ 1939 م.
ـ السهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله ـ **نتائج الفكر في النحو** ـ ت: محمد إبراهيم البنا جامعة قاريونس ـ 1398 هـ/ 1978 م.
ـ سيبويه: أبو بشر عمر ابن عثمان بن قنبر ـ **الكتاب** ـ ت: عبد السلام محمد هارون ـ ج 1 دار القلم ـ القاهرة ـ 1385 هـ/ 1966 م.
ـ سيبويه ـ **الكتاب** ـ ت: عبد السلام محمد هارون ـ ج 2 ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة ـ 1388هـ/ 1968 م.
ـ سيبويه ـ **الكتاب** ـ ت: عبد السلام محمد هارون ـ ج 3 ـ الهيأة المصرية العامة للكتاب ـ 1973 م.
ـ السيرافي: أبو سعيد ابن عبدالله ـ **أخبار النحويين البصريين** ـ ت: فريتس كرنكو المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1936 م.
ـ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمان ـ **الإتقان في علوم القرآن** ـ ج 2 ـ ط 2 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1370 هـ/ 1951 م.
ـ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** ـ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ج 1 ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ 1384 هـ/ 1964 م.
ـ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ـ **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع** ـ ت: عبد العال سالم مكرم ـ ج 3 ـ دار البحوث العلمية ـ الكويت ـ 1397 هـ/ 1977 م. والجزء الثاني ـ 1395 هـ/ 1975 م.
ـ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ـ **الأشباه والنظائر** ـ ج 3 ـ ط 2 ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ـ 1360 هـ.
ـ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** ـ المكتبة الجعفرية والمكتبة الإسلامية بطهران ـ ودار الكتب العراقية ببغداد ـ طبع بالأوفست

في المطبعة الإسلامية بطهران ـ 1377 هـ.
ـ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ـ **الاقتراح** ـ ت: أحمد محمد قاسم ـ ط 1 ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ 1396 هـ/ 1976 م.
ـ الشاطبي: أبو إسحاق ـ **الموافقات في أصول الشريعة** ـ ت: عبدالله دراز ـ ج 3 ـ ط 2 المكتبة التجارية ـ مصر ـ 1395 هـ/ 1975 م.
ـ الشريف المرتضي: علي بن الحسين الموسوي العلوي ـ أمالي المرتضى «**غرر الفوائد ودرر القلائد**» ـ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ج 2 ـ ط 2 ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان 1387 هـ/ 1967 م.
ـ الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ـ **الملل والنحل** ـ ت: محمد سيد كيلاني ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1381 هـ/ 1961 م.
ـ الشيبي: كامل مصطفى ـ **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** ـ ط 1 ـ مكتبة مطابع دار التضامن ـ بغداد ـ 1396هـ/ 1966 م.
ـ الشيبي: كامل مصطفى ـ **الصلة بين التصوف والتشيع** ـ ط 2 ـ دار المعارف ـ القاهرة مصر ـ 1969 م.
ـ الصالح: صبحي ـ **مباحث في علوم القرآن** ـ مطبعة الجامعة السورية ـ دمشق 1377 هـ/ 1958 م.
ـ الصبان: محمد علي ـ **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك** ـ ج 2 ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
ـ صبحي: أحمد محمود ـ **في علم الكلام** ـ دار الكتب الجامعية ـ مطابع رويال ـ الإسكندرية ـ 1969 م.
ـ ضيف: شوقي ـ **المدارس النحوية** ـ ط 2 ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ 1972 م.
ـ الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ـ **جامع البيان في تفسير القرآن** ـ المطبعة الأميرية ـ بولاق ـ مصر 1329 هـ.
ـ الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ـ **جامع البيان عن تأويل القرآن** ـ ت: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر ـ دار المعارف ـ مصر ـ بدون تاريخ.
ـ الطبرسي ـ **مجمع البيان** ـ دار الفكر ودار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ 1376 هـ/ 1957 م.

- الطلحي: مراجع عبد القادر - **الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى** - جامعة قاريونس بنغازي - ليبيا - بدون تاريخ.
- الطنطاوي: محمد - **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة** - ط 4 - الجامعة الأزهرية - مطبعة وادي الملوك - مصر - 1374 هـ/ 1954 م.
- الطوسي: أبو نصر السراج - **اللمع** - ت: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة بمصر - ومكتبة المثنى ببغداد - مطبعة السعادة - مصر - بدون تاريخ.
- ابن عاشور: محمد الطاهر - **التحرير والتنوير** - الدار التونسية للنشر.
- ابن عباس - **اللغات في القرآن** - ت: صلاح الدين المنجد - ط 2 - دار الكتاب الجديد بيروت - لبنان - 1392 هـ/ 1972 م.
- ابن عربي: محي الدين - **فصوص الحكم** - ت: أبو العلا عفيفي - ط 2 - دار الكتاب العربي بيروت - لبنان - 1400 م/ 1980 م.
- عفيفي: أبو العلا - **ابن عربي في دراساتي** ضمن «الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده - 1165 - 1240 م» - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - 1389 هـ/ 1969 م.
- العكبري: أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله - **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن** - ت: إبراهيم عطوة عوض - ط 1 - شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - 1380 هـ/ 1961 م.
- العكبري: أبو البقاء - **التبيين عن مذاهب النحويين البصرين والكوفيين** - ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين - ط 1 - دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان 1406 هـ/ 1986 م.
- العكبري: أبو البقاء - **المتبع في شرح اللمع** - ت: عبد الحميد أحمد الزوي - ط 1، جامعة قاريونس - بنغازي - 1994 م.
- الغريفي: عبدالله - **التشييع** - ط 2 - دار الموسم للإعلام - بيروت - لبنان - 1412 هـ - 1991 م.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد - **إحياء علوم الدين** - ج 2 - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - 1358 هـ/ 1939 م.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد - **إحياء علوم الدين** - المكتبة التجارية الكبرى - مصر، بدون تاريخ.

- ابن فارس: أحمد - **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها** - المكتبة السلفية - مطبعة المؤيد - القاهرة - 1328 هـ - 1910 م.
- الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد - **معاني القرآن** - ت: محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، ط 2 - عالم الكتب - بيروت 1980 م.
- الفيروزأبادي: أبو طاهر محمد بن يعقوب - **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس** - ط 2 - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - 1370 هـ/ 1951 م.
- الفيروزأبادي: محمد بن يعقوب - **القاموس المحيط** - ج 3 - المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت - لبنان - بدون تاريخ.
- ابن قتيبة: أبو محمد عبدالله بن مسلم - **تأويل مشكل القرآن** - ت: السيد أحمد صقر - دار إحياء الكتب العربية - بدون تاريخ.
- القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد - **الجامع لأحكام القرآن** - دار الكتاب العربي - بدون تاريخ.
- القزويني: جلال الدين أبو عبدالله محمد - **الإيضاح في علوم البلاغة «البيان والمعاني والبديع»** ط 1 - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - 1405 هـ - 1985 م.
- القفطي: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف - **إنباه الرواة على أنباه النحاة** - ت: محمد أبو الفضل إبراهيم - ط 1 - مطبعة دار الكتب المصرية - مصر - 1371 هـ - 1952 م.
- القيسي: أبو محمد مكي بن أبي طالب - **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها** - ت: محي الدين رمضان - مجمع اللغة العربية - دمشق - 1394هـ - 1974م.
- ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر - **إعلام الموقعين عن رب العالمين** - ت: محمد محي الدين عبد الحميد - ج 3 - ج 4 - ط 1 - مطبعة السعادة - مصر - 1374 هـ - 1955 م.
- ابن كثير: الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل - **عمدة التفسير** - ج 1 - دار المعارف - مصر 1376 هـ - 1956 م.
- ابن كثير: الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل - **تفسير القرآن العظيم** - ط 5 - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - 1404 هـ - 1984 م.
- المؤيد في الدين الشيرازي - **المجالس المؤيدية** - تلخيص: كاتم بن إبراهيم - ت: محمد عبد القادر عبد الناصر - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - 1975 م.

ـ ابن مالك ـ **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد** ـ ت: محمد كامل بركات ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة 1387 هـ ـ 1967 م.
ـ المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد ـ **المقتضب** ـ ت: محمد عبد الخالق عضيمة ـ عالم الكتب بيروت ـ بدون تاريخ.
ـ المخزومي: مهدي ـ **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو** ـ ط 2 ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1377 هـ ـ 1958 م.
ـ عبد المجيد: طاهر ـ **من الفلسفة الإسلامية** ـ ج 1 ـ مطبعة دار التأليف بالمالية ـ مصر ـ 1388 هـ ـ 1969 م.
ـ ابن المرتضى: أحمد بن يحيى ـ **طبقات المعتزلة** ـ ت: سوسنة ديفلد فلرز ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ـ لبنان ـ 1380 هـ ـ 1961 م.
ـ معروف: السيد هاشم ـ **عقيدة الشيعة الإمامية** ـ دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر بيروت ـ 1376 هـ ـ 1956 م.
ـ ابن مضاء القرطبي: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن ـ **الرد على النحاة** ـ ت: محمد إبراهيم البنا ـ ط 1 ـ دار الاعتصام ـ القاهرة ـ 1399 هـ ـ 1979 م.
ـ المظفر: الشيخ محمد حسين ـ **تاريخ الشيعة** ـ ط 2 ـ دار الزهراء ـ بيروت ـ لبنان 1399 هـ ـ 1979 م.
ـ مغنية: محمد جواد ـ **فقه الإمام جعفر الصادق** ـ ج 5 ـ ط 1 ـ دار العلم للملايين بيروت ـ 1966 م.
ـ مغنية: محمد جواد ـ **الفقه على المذاهب الخمسة** ـ ط 4 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1973 م.
ـ المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد ـ **الخطط المقريزية** ـ ج 4 ـ مطبعة النيل ـ مصر ـ 1326 هـ.
ـ مكرم: عبد العال سالم وأحمد مختار عمر ـ **معجم القراءات القرآنية** ـ ج 2، ط 1، جامعة الكويت ـ شركة المطبعة العصرية ومكتباتها ـ 1403 هـ ـ 1983 م.
ـ ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ـ **لسان العرب** ـ ج 2 ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ مطابع كوستاتسوماس ـ مصر ـ بدون تاريخ.
ـ ابن المنير الإسكندري: ناصر الدين أحمد بن محمد ـ **الانتصاف فيما تضمنه الكشاف**

من الاعتزال ـ بهامش تفسير الكشاف ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
ـ النحاس: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل ـ **إعراب القرآن** ـ ت: زهير غازي زاهد، ط 3 ـ عالم الكتب ـ مكتبة النهضة العربية ـ 1409 هـ ـ 1988 م.
ـ النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود ـ **تفسير النسفي** ـ دار الكتاب العربي بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
ـ النشار: علي سامي ـ **نشأ الفكر الفلسفي** ـ ج 2 ـ ط 2 ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1385 هـ ـ 1965 م.
ـ النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي ـ **غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ـ بهامش تفسير الطبري ـ المطبعة الكبرى الأميرية ـ ببولاق ـ مصر 1329هـ.
ـ النديم ـ **الفهرست** ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة الاستقامة ـ مصر ـ 1348 هـ ـ 1919 م.
ـ الهمذاني: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ـ ج 16 ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ الإدارة العامة للثقافة ـ مطبعة دار الكتب 1380 هـ ـ 1960 م.
ـ ابن هشام: أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله ـ **شذور الذهب في معرفة كلام العرب** ـ ت: محمد محي الدين عبد الحميد ـ بدون تاريخ.
ـ ابن هشام: أبو محمد عبدالله ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ـ ت: محمد محي الدين عبد الحميد ـ دار الشام للتراث ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
ـ الهمذاني: عبد الجبار بن أحمد ـ **شرح الأصول الخمسة** ـ ت: عبد الكريم عثمان ـ ط 1 ـ مكتبة وهبة ـ مطبعة الاستقلال الكبرى ـ القاهرة ـ 1384 هـ ـ 1965 م.
ـ الهمذاني: عبد الجبار بن أحمد ـ **متشابه القرآن** ـ ت: عدنان محمد زرزور ـ دار التراث ـ دار النصر للطباعة ـ القاهرة ـ 1969 م.
ـ الهمذاني: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن** ـ الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ـ دار النهضة الحديثة ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
ـ وجدي: محمد فريد ـ **دائرة معارف القرن العشرين** ـ المجلد الخامس ـ ط 2 ـ مطبعة دائرة معارف القرن العشرين ـ 1342 هـ ـ 1924 م.
ـ ولهازون: يوليوس ـ **الدولة العربية وسقوطها** ـ ت: يوسف العش ـ مطبعة الجامعة السورية دمشق ـ 1376 هـ ـ 1956 م.

- ياقوت: أحمد سليمان - **ظاهرة الإعراب في النحو العربي - وتطبيقها في القرآن الكريم** - ط 1، عمارة شؤون المكتبات - جامعة الرياض - شركة الطباعة العربية السعودية - الرياض - 1401 هـ - 1981 م.
- ابن يعيش: موفق الدين يعيش بن علي - **شرح المفصل** - ج 3 - إدارة الطباعة المنيرية - مصر بدون تاريخ.

ثالثاً - الرسائل الجامعية:

- إسماعيل: محمد حسن محمد - **الإغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني لأبي علي** الحسن بن أحمد ابن عبد الغفار الفارسي - رسالة ماجستير مقدمة لقسم اللغة العربية - كلية الآداب جامعة عين شمس - 1394 هـ - 1972 م.

رابعاً - الدوريات:

- التميمي: صبحي - مقال بعنوان: **«تحرج الأصمعي وابن دريد من تفسير ألفاظ القرآن الكريم»** مجلة كلية الدعوة الإسلامية - العدد العاشر - كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس 1402 و.ر - 1993 م.
- كاظم: إبراهيم كاظم - مقال بعنوان: **«الصلة في القرآن الكريم»** - مجلة كلية الدعوة الإسلامية - العدد التاسع - كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا - 1992 م.


مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com

فهرس المحتويات

مقدمة 9
تمهيد 27

الباب الأول
نشأة التفسير بالرأي وتطوره

المبحث الأول:
أثر المعنى النحوي في توجيه المعنى عند مفسري الآثر 117
المبحث الثاني:
نشأة التفسير بالرأي وتطوره 153
المبحث الثالث:
المعنى النحوي والتفسير بالرأي في كتاب سيبويه 191
المبحث الرابع:
التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الأخفش في كتابه «معاني القرآن»... 221
المبحث الخامس:
التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الفراء في كتابه «معاني القرآن» ... 309
المبحث السادس:
التفسير بالرأي والمعنى النحوي عند الزجاج في كتابه «المعاني القرآن وإعرابه» 377

الباب الثاني
أثر المعنى النحوي في تفسير الفرق الإسلامية
للقرآن الكريم «الشيعة والمعتزلة والمتصوفة»

المبحث الأول:

أثر المعنى النحوي في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم 445

المبحث الثاني:

أثر المعنى النحوي في تفسير الشيعة للقرآن الكريم 565

المبحث الثالث:

أثر المعنى النحوي في تفسير الصوفية للقرآن الكريم 649

خاتمة بأهم نتائج البحث 697

فهرس الآيات القرآنية 713

فهرس الأحاديث النبوية 753

فهرس الشواهد الشعرية 754

قائمة المصادر والمراجع 764

فهرس المحتويات 777